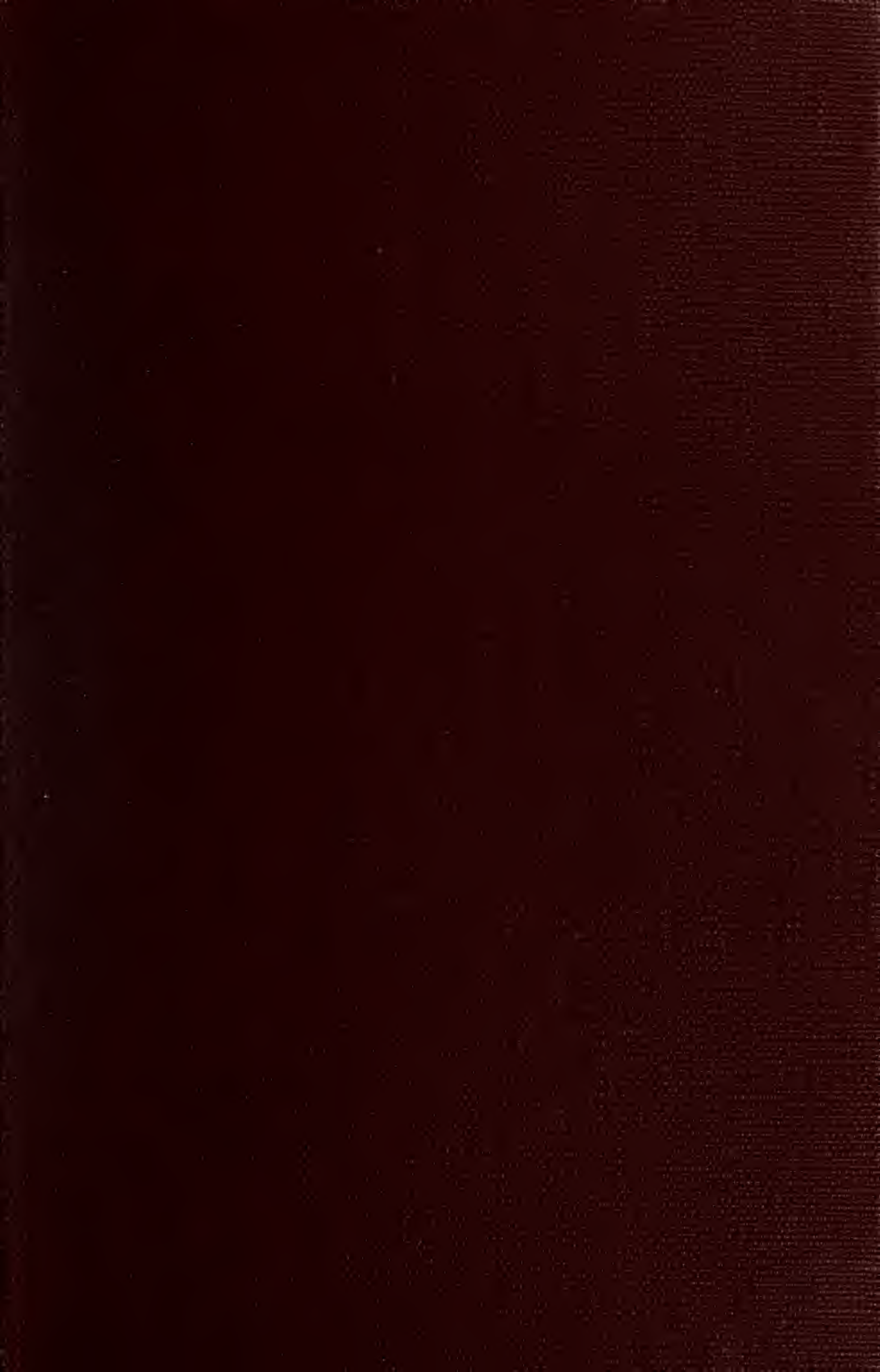


LE
GUIDE DES ÉGARÉS

Paris. — Imprimerie de Ch. Jouaust,
rue Saint-Honoré, 338.

LE

GUIDE DES ÉGARÉS

TRAITÉ

DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

PAR

MOÏSE BEN MAIMOUN

DIT

MAÏMONIDE

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS SUR L'ORIGINAL ARABE
ET ACCOMPAGNÉ DE NOTES CRITIQUES, LITTÉRAIRES ET EXPLICATIVES

Par S. MUNK

Membre de l'Institut

Tome deuxième

PARIS
CHEZ A. FRANCK, LIBRAIRE
RUE RICHELIEU, 67

1861

PRÉFACE

Des circonstances indépendantes de ma volonté ont retardé la publication de ce volume, dont d'ailleurs j'ai été distrait quelque temps par un autre travail également relatif à la philosophie des Arabes, et qui intéresse sous plus d'un rapport les lecteurs de Maïmonide (1).

Le volume que je publie aujourd'hui renferme la IIe partie du *Guide*, celle qui a le moins d'actualité et dont l'aride scolastique offre le plus de difficultés au traducteur et commentateur, et peu d'attrait au lecteur. Elle a pour objet les questions les plus élevées de la théologie et de la philosophie ; et, si les solutions proposées laissent peu satisfaits le théologien et le philosophe de nos jours, elles offrent du moins un puissant intérêt historique, en nous permettant d'embrasser d'un coup d'œil les problèmes qui pendant plusieurs siècles occupèrent les esprits supérieurs des trois communions, et les efforts qui furent faits pour concilier ensemble deux autorités en apparence ennemies, celle des livres saints et celle d'Aristote. Il fallait, d'un côté ou de l'autre, sacrifier certains préjugés et se soustraire aux chaînes, soit du dogme mal compris, soit de la théorie philosophique mal assurée. Maïmonide, théologien rationnel, montre, pour son temps, une étonnante hardiesse comme exégète et une indépendance non moins étonnante comme philosophe péripatéticien. S'il fait souvent plier les textes bibliques aux exi-

(1) *Mélanges de philosophie juive et arabe.* Un vol. in-8° ; Paris, 1859.

gences de la philosophie du temps, il ne craint pas de secouer le joug de cette dernière là où la conciliation lui paraît impossible. Mais bornons-nous ici à un aperçu sommaire de cette IIe partie, en réservant pour les *Prolégomènes* l'appréciation complète du rôle de Maïmonide et l'exposé systématique de ses doctrines.

Après avoir, dans les derniers chapitres de la Ire partie, fait voir toutes les subtilités puériles des *Motécallemîn* et leurs vaines tentatives pour démontrer les plus hautes vérités religieuses et philosophiques, Maïmonide a pour but, dans cette IIe partie, d'établir ces mêmes vérités sur une base plus solide. L'existence d'un Dieu unique non renfermée dans les limites de l'espace et du temps, celle des êtres immatériels par l'intermédiaire desquels il crée et conserve ce qu'il a créé, la production du monde par la volonté libre de Dieu, la révélation, l'inspiration prophétique, telles sont les questions traitées dans cette partie du *Guide*. Comme introduction, l'auteur donne vingt-cinq propositions démontrables et une proposition hypothétique, servant de prémisses aux péripatéticiens pour démontrer l'existence, l'unité et l'immatérialité de Dieu. Il expose ensuite les démonstrations péripatéticiennes, et montre qu'elles conservent toute leur force, lors même que l'on contesterait l'éternité du mouvement et du temps admise par les philosophes. L'idée des êtres intermédiaires entre Dieu et l'univers, ou des *Intelligences séparées*, est développée selon les doctrines des péripatéticiens arabes, et l'auteur s'efforce de montrer que ses doctrines sont d'accord avec l'Écriture-Sainte et la tradition juive, qui désignent les *Intelligences* par le mot MALAKH (ange). Le nombre des Intelligences correspond à celui des sphères célestes, et celles-ci peuvent toutes être ramenées à quatre sphères principales, dont les Intelligences sont représentées par les *quatre légions d'anges* de la tradition juive. Les quatre éléments du monde sublunaire se trouvent sous l'influence de ces quatre sphères et de leurs Intelligences, qui s'épanchent sur ce bas monde par l'intermédiaire de l'*intellect actif* universel, dernière des Intelligences séparées. — La question la plus importante sur laquelle la religion se sépare de la philosophie est celle de l'origine

du monde. Celui-ci, selon la croyance religieuse, est sorti du néant absolu par la libre volonté de Dieu, et a eu un commencement; selon la doctrine péripatéticienne, il a toujours existé comme effet nécessaire d'une cause motrice toujours en acte. Comme opinion intermédiaire, l'auteur mentionne celle de Platon, qui admet l'éternité de la matière chaotique, mais non celle du mouvement et du temps. Cette opinion peut, au besoin, s'accorder avec la croyance religieuse; mais, comme elle ne s'appuie sur aucune démonstration, elle peut être négligée. Les péripatéticiens ont allégué pour leur opinion un certain nombre de preuves démonstratives; mais l'auteur montre qu'Aristote lui même ne s'est pas fait illusion à cet égard, et qu'il ne prétend point avoir de démonstration rigoureuse pour établir l'*éternité* du monde. Après avoir montré la faiblesse des démonstrations qui ont été tentées, Maïmonide fait un pas de plus en faisant voir que la Création *ex nihilo*, bien qu'elle ne puisse pas non plus être démontrée, offre pourtant moins d'invraisemblances que l'opinion opposée. Les mouvements des sphères célestes offrent les plus grandes difficultés, si l'on veut que tout dans l'univers suive une loi éternelle et immuable. Tout l'échafaudage de l'émanation successive des Intelligences et des sphères ne suffit pas pour expliquer la multiplicité et la diversité qui règnent dans le monde; mais toutes les difficultés se dissipent dès que l'on reconnaît dans l'univers l'action d'une volonté libre agissant *avec intention* et non *par nécessité*. Les hypothèses imaginées par la science astronomique, celles des épicycles et des excentriques, sont en elles-mêmes peu vraisemblables et d'ailleurs peu conformes aux principes physiques et aux théories du mouvement développées par Aristote. En somme, toutes les théories d'Aristote sur la nature du monde sublunaire sont indubitablement vraies; mais pour tout ce qui est au-dessus de la sphère de la lune, il n'a pu poser aucun principe démontrable, et tout ce qu'il a dit à cet égard ressemble à de simples conjectures qui ne sauraient porter aucune atteinte au dogme de la Création.

Ce dogme, d'ailleurs, est un postulat de la religion; en le niant, on serait nécessairement amené à nier l'inspiration prophétique et

tous les miracles. Cependant, en admettant la création *ex nihilo*, nous ne sommes pas obligés pour cela d'admettre que le monde doive périr un jour, ou qu'un changement quelconque doive avoir lieu dans les lois de la nature créées par Dieu. Maïmonide croit, au contraire, que le monde ne cessera jamais d'exister tel qu'il est, et il montre que tous les passages bibliques qui semblent parler de la fin du monde doivent être pris au figuré. Les miracles ne sont que des interruptions momentanées des lois de la nature; ce sont des exceptions, ou des restrictions, que Dieu a mises dans ces lois, dès le moment de leur création. Maïmonide explique ensuite, *à mots couverts*, comme le veut le Talmud, plusieurs détails du récit de la création, et fait voir que ce qui y est dit sur la nature des choses sublunaires n'est point en désaccord avec les théories péripatéticiennes. Il termine toute cette discussion par quelques observations sur l'institution du Sabbat, symbole du dogme de la Création.

Le reste de cette IIe partie est consacré à la *prophétie*, dans laquelle l'auteur ne voit que l'entéléchie absolue des facultés intellectuelles et morales de l'homme. Celles-ci, arrivées à leur plus haute perfection et aidées par une certaine force d'imagination qui place l'homme dans un état extatique, nous rendent propres, dès cette vie, à une union parfaite avec l'*intellect actif.* Tous les hommes arrivés à ce haut degré de perfection seraient nécessairement prophètes, si la volonté de Dieu n'avait pas exclusivement réservé le don de prophétie à certains hommes élus et ne l'avait pas refusé à tous les autres, malgré toute leur aptitude. La révélation sur le Sinaï et les circonstances qui l'accompagnèrent sont des mystères qu'il ne nous est pas donné de comprendre dans toute leur réalité. Il en est de même de la perception de Moïse, qui se distingue de celle de tous les autres prophètes, et dans laquelle se manifeste la plus haute intelligence des choses divines, sans aucune participation de la faculté imaginative. Moïse voyait Dieu *face à face*, c'est-à-dire, il le percevait par son intelligence dans l'état de veille, et non à travers le voile de l'imagination. La loi révélée à Moïse est la plus parfaite, tenant le milieu entre le trop et le trop peu, et étant égalemen'

éloignée de toute exagération et de toute défectuosité. L'auteur expose à quels signes on reconnaît le vrai prophète; il caractérise l'inspiration prophétique et ses différents degrés, par lesquels les prophètes sont supérieurs les uns aux autres, quoiqu'ils ne soient inspirés tous que dans le *songe* ou dans la *vision*, c'est-à-dire dans un état où la faculté imaginative prédomine sur toutes les autres facultés. Il parle ensuite de la forme extérieure sous laquelle les prophéties sont présentées, et notamment des visions paraboliques, ainsi que des hyperboles et des métaphores dont se servent les écrivains sacrés.

Tels sont les sujets traités dans cette IIe partie, où l'auteur cherche à établir sur une base philosophique les neuf premiers des treize articles de foi qu'il avait énumérés dans son Commentaire sur la *Mischnâ*. Les questions importantes de l'origine du mal, de la Providence et du libre arbitre, ainsi que plusieurs autres questions qui intéressent particulièrement la théologie juive, sont réservées pour la troisième et dernière partie.

Pour la publication du texte arabe de ce volume, je me suis servi: 1° des deux manuscrits de la bibliothèque de Leyde; 2° d'un manuscrit ancien de la IIe partie, qui était en la possession du révérend William Cureton, et que je dois à la libéralité de cet illustre orientaliste; 3° d'un manuscrit de la bibliothèque impériale de Paris (ancien fonds hébreu, n° 237), qui renferme la seconde moitié de la IIe partie du chapitre XXV, jusqu'à la fin; 4° d'un autre manuscrit de la même bibliothèque (Supplément hébreu, n° 63), qui renferme plusieurs chapitres du commencement et de la fin de cette même partie; 5° de la copie incomplète écrite sur les marges d'un exemplaire imprimé de la version d'Ibn-Tibbon, dont j'ai parlé dans la préface du t. Ier (p. iij) et qui m'a fourni le texte arabe jusqu'au chapitre XXVIII inclusivement. Pour tous les passages qui offrent quelque difficulté, les mss. de la Bibliothèque Bodleyenne ont été consultés.

La traduction et les notes ont été continuées sur le plan que j'ai exposé dans la préface du tome I. Sur des observations qui m'ont

été adressées, j'ai mis encore plus de soin à relever les variantes et les principales fautes typographiques de la version d'Ibn-Tibbon, afin de ne laisser rien à désirer à ceux qui voudront s'aider de ma traduction française pour comprendre cette version souvent si obscure. M. Ulmann, grand rabbin du Consistoire central, et M. Wogue, professeur de théologie au séminaire israélite, ont bien voulu, à cet effet, lire les épreuves de la traduction, et me signaler certaines omissions que j'ai suppléées, et qui, en partie, ont trouvé place dans les *Additions et rectifications*. Je renouvelle ici mes remerciements à tous ceux qui, d'une manière quelconque, me prêtent leur concours pour cette publication, dont ma situation pénible augmente les difficultés, mais dont l'achèvement, j'ose l'espérer, ne subira pas de trop longs retards.

S. MUNK.

Paris, août 1861.

TABLE DES CHAPITRES

FIN DE LA TABLE DES CHAPITRES.

DEUXIÈME PARTIE

DU

GUIDE DES ÉGARÉS

INTRODUCTION

AU NOM DE L'ÉTERNEL

DIEU DE L'UNIVERS

Les propositions dont on a besoin pour établir l'existence de Dieu et pour démontrer qu'il n'est ni un corps, ni une force dans un corps, et qu'il est *un* [que son nom soit glorifié !], sont au nombre de vingt-cinq, qui, généralement démontrées, ne renferment rien de douteux ; — (car) déjà Aristote et les péripatéticiens qui lui ont succédé ont abordé la démonstration de chacune d'elles (1). — Il y a (en outre) une proposition que nous leur accordons comme concession (2), parce que ce sera le moyen de démontrer les questions dont il s'agit, comme je l'exposerai ; cette proposition, c'est l'éternité du monde.

Première proposition. — L'existence d'une grandeur infinie quelconque est inadmissible (3).

(1) Tous les mss. ar. portent עלי ברהאן כל ואחדה מנהא. Ibn-Tibbon s'écarte un peu de l'original, en traduisant : כבר עשה ··· מופת על כל אחת מהן. La version d'Al-'Harizi porte : כבר ברק ··· על מופת כל אחת מהן.

(2) C'est-à-dire, que nous leur concédons provisoirement comme hypothèse; voy. ci-après la xxvie proposition, et cf. t. I, pag. 350, note 1.

(3) Sur l'infini en général, voy. Aristote, *Physique*, liv. III, chap. 4-8; *Métaph.*, liv. II, chap. 2; liv. XI, chap. 10. Aristote montre dans ces divers passages que, dans la nature, l'infiniment grand *en acte*, c'est-à-dire l'étendue infinie, est inadmissible, et il n'admet en fait d'infini

Deuxième proposition. — L'existence d'un nombre infini de

que l'infiniment petit ou la divisibilité infinie de l'espace, qu'il désigne (ainsi que l'infinité du nombre abstrait) comme l'*infini en puissance.* Par conséquent, l'univers lui-même, qui est le corps le plus étendu, est limité dans l'espace (voy. le traité *du Ciel*, liv. I, chap 7, où Aristote dit en terminant : Ὅτι μὲν τοίνυν οὐκ ἐστὶ τὸ σῶμα τὸ τοῦ παντὸς ἄπειρον ἐκ τούτων φανερόν). La démonstration la plus générale de cette première proposition est donnée dans la définition même du corps Aristote fait observer qu'au point de vue *logique* (λογικῶς), l'existence d'un corps infini est inadmissible : car, si l'idée qu'on se fait du corps, c'est d'être limité par des surfaces, il ne peut y avoir de corps illimité ni pensé, ni sensible (εἰ γάρ ἐστι σώματος λόγος τὸ ἐπιπέδῳ ὡρισμένον, οὐκ ἂν εἴη σῶμα ἄπειρον, οὔτε νοητὸν οὔτε αἰσθητόν. *Physique*, III, 5, *Métaph.*, XI, 10). Au point de vue *physique*, Aristote montre que le corps infini ne pourrait être ni composé ni simple : 1° S'il était composé, les parties de la composition seraient ou infinies ou finies ; or il est évident qu'elles ne sauraient être infinies, car l'infinité de chacune d'elles exclut nécessairement celle des autres ; mais elles ne sauraient pas non plus être finies, car elles seraient consumées par l'infini, et disparaîtraient complétement devant lui. 2° Le corps infini ne saurait pas non plus être simple ; car aucun des éléments, dont chacun a sa région déterminée, n'est infini, et il n'existe pas de corps sensible, en dehors des éléments, qui les réunisse tous, comme l'ont cru plusieurs physiciens. — Une autre preuve physique (qui se rattache en quelque sorte à la preuve logique) est celle-ci : « Tout corps sensible est dans l'espace. Les espèces et différences de l'espace sont : le haut et le bas, le devant et le derrière, ce qui est à droite et ce qui est à gauche. Ces distinctions n'existent pas seulement par rapport à nous et par la position, mais sont fondées dans le tout lui-même. Cependant elles ne sauraient exister dans l'infini. » (Voy. *Physique*, *l. c.* à la fin du chap. 5). Ibn-Sînâ et d'autres auteurs, arabes et juifs, ont multiplié les démonstrations des propositions énumérées par Maïmonide. Abou-becr-Mo'hammed al-Tebrizi, qui a fait un commentaire sur les vingt-cinq propositions, est entré dans de longs détails pour en démontrer la vérité. Cette 1re proposition a été démontrée par les Arabes de plusieurs manières différentes. Nous citerons ici une démonstration qui est empruntée à Ibn-Sinâ : Soit la grandeur supposée infinie une ligne AB A C B ; nous pourrons supposer que cette ligne se prolonge à l'infini des deux côtés ou seulement d'un côté B. Dans ce dernier cas, figurons-nous que du côté fini on coupe une partie AC ; nous aurons

grandeurs est inadmissible (1), si l'on veut qu'elles existent (toutes) simultanément (2).

alors deux lignes AB et CB, dont chacune sera infinie du côté B et finie de l'autre côté. Or, si nous appliquons le point C sur le point A, il arrivera de deux choses l'une : ou bien la ligne CB se prolongera à l'infini comme la ligne AB, et alors nous aurons AB—AC=AB, ce qui est impossible, car la partie ne peut être égale au tout; ou bien la ligne CB se prolongera moins que la ligne AB, et alors elle sera finie du côté B, ce qui est contraire à l'hypothèse. Si la ligne AB est supposée infinie des deux côtés, on pourra la couper à un point quelconque, de manière à en faire deux lignes dont chacune sera infinie d'un côté et finie de l'autre, et la démonstration sera la même que celle qu'on vient de donner. Cf. Schahrestâni, pag. 403 (trad. allem., t. II, pag. 295 et 296).—Nous ne pourrons pas reproduire les preuves alléguées pour chacune des propositions énumérées ici par Maïmonide, et nous devrons nous borner à indiquer les endroits d'où notre auteur a tiré ces différentes propositions. Ainsi qu'on le verra, elles ne sont pas toutes empruntées à Aristote, et plusieurs sont tirées des œuvres d'Ibn-Sinâ, qui, comme nous l'avons déjà dit ailleurs, sont la principale source à laquelle Maïmonide a puisé sa connaissance des doctrines péripatéticiennes. Sur cette première proposition et les deux suivantes, voy. aussi la 1re partie de cet ouvrage, chap. LXXIII, 11e proposition, et les notes que nous y avons jointes (tom. I, pag. 413 et 414).

(1) Cette seconde proposition énonce de la grandeur discrète ce qui, dans la première proposition, a été énoncé de la grandeur continue. L'infinité numérique en acte est aussi inadmissible que l'étendue infinie: car les unités qui composent la quantité discrète peuvent former toutes ensemble une quantité continue, et il est clair que, puisque cette dernière ne peut être infinie, la première ne saurait l'être davantage. On peut d'ailleurs, comme le fait observer le commentateur Schem-Tob, appliquer directement à cette proposition la démonstration que nous avons donnée de la première proposition, d'après Ibn-Sinâ. En effet, en diminuant d'un certain nombre d'unités la quantité discrète supposée infinie, le reste sera ou infini ou fini; or, s'il était infini, la partie serait égale au tout, ce qui est impossible; s'il était fini, le tout serait également fini, ce qui est contraire à l'hypothèse.

(2) On a déjà vu que, selon notre auteur, l'inadmissibilité de l'infini *par succession* n'est pas démontrée. Voy. t. I, pag. 414 et 415, et cf. ci-après à la 26e proposition.

TROISIÈME PROPOSITION. — L'existence d'un nombre infini de causes et d'effets est inadmissible, lors même que ce ne seraient pas de grandeurs; ainsi, par exemple, il est évidemment inadmissible que telle intelligence ait pour cause une seconde intelligence, cette seconde une troisième, cette troisième une quatrième, et ainsi de suite jusqu'à l'infini (1).

QUATRIÈME PROPOSITION. — Le changement se trouve dans quatre *catégories :* 1° dans la catégorie de la *substance,* et le changement dont est susceptible la substance, c'est la naissance et la corruption; 2° dans la catégorie de la *quantité,* et ici c'est la croissance et le décroissement; 3° dans la catégorie de la *qualité,* ce qui est la transformation; 4° dans la catégorie du *lieu,* ce qui est le mouvement de translation (2); c'est à ce changement dans

(1) Cette proposition a été développée par Aristote, dans la *Métaphysique,* liv. II, chap. 2, où il est montré en général que, dans les quatre espèces de causes, on arrive nécessairement à un dernier terme, et que ces causes ne peuvent se continuer à l'infini : Ἀλλὰ μὲν ὅτι γ' ἐστὶν ἀρχή τις καὶ οὐκ ἄπειρα τὰ αἴτια τῶν ὄντων, οὔτ' εἰς εὐθυωρίαν οὔτε κατ' εἶδος, δῆλον, κ. τ. λ. Cf. le tome I de cet ouvrage, pag. 313, note 1.

(2) Voy. Aristote, *Métaphysique,* liv. XII, chap. 2 : Εἰ δὴ αἱ μεταβολαὶ τέτταρες, ἢ κατὰ τὸ τί ἢ κατὰ τὸ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ ποῦ, καὶ γένεσις μὲν ἡ ἁπλῆ καὶ φθορὰ ἡ κατὰ τόδε, αὔξησις δὲ καὶ φθίσις ἡ κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλοίωσις δὲ ἡ κατὰ τὸ πάθος, φορὰ δὲ ἡ κατὰ τόπον, εἰς ἐναντιώσεις ἂν εἶεν τὰς καθ' ἕκαστον αἱ μεταβολαί, κ. τ. λ. Cf. *Physique,* liv. III, chap. 1 : Μεταβάλλει γὰρ τὸ μεταβάλλον ἀεὶ ἢ κατ' οὐσίαν, ἢ κατὰ ποσὸν, ἢ κατὰ ποιὸν, ἢ κατὰ τόπον. On voit que par *changement* (μεταβολή), il faut entendre le passage mutuel des opposés l'un à l'autre, et il ne faut pas le confondre avec l'idée de *mouvement,* qui, comme le dit Aristote ailleurs, ne s'applique qu'aux catégories de la quantité, de la qualité et du lieu, et non pas à celle de la substance. Voy. *Physique,* liv. V, à la fin du chap. 1, et au commencement du chap. 2. Cf. le traité *de l'Ame,* liv. I, chap. 3, § 3, où Aristote parle de quatre espèces de *mouvement,* qui, au fond, n'en forment que trois, appartenant à trois catégories, savoir : φορά, à la catégorie du *lieu,* ἀλλοίωσις, à celle de la *qualité,* φθίσις et αὔξησις à celle de la *quantité.* Cependant, dans les six espèces de *mouvement* (κινήσεως) énumérées au commencement du chap. 14 des *Catégories,* Aristote comprend aussi la génération et la corruption (γένεσις καὶ φθορά), qui s'appliquent à la caté-

le lieu que s'applique en particulier le (terme de) *mouvement* (1).

Cinquième proposition. — Tout mouvement est un changement et un passage de la *puissance* à l'*acte* (2).

Sixième proposition. — Les mouvements (3) sont tantôt essentiels (ou dans la chose en elle-même), tantôt accidentels, tantôt dus à la violence, tantôt partiels, et (dans ce dernier cas) c'est

gorie de la *substance*. Les quatre autres sont : l'*augmentation* (αὔξησις), la *diminution* (μείωσις = φθίσις), la *transformation* (ἀλλοίωσις) et le changement de lieu (κατὰ τόπον μεταβολή) ; les deux premières espèces sont relatives à la catégorie de la *quantité*, la troisième à celle de la *qualité*, et la quatrième à celle du *lieu*. On voit que ce passage des *Catégories* correspond exactement à celui de la *Métaphysique*, et qu'Aristote y a pris le mot κίνησις dans le sens plus étendu de μεταβολή. Cf. ci-après, note 2.

(1) On a vu dans la note précédente qu'en général les changements dont il est ici question, à l'exception du premier, sont aussi désignés comme *mouvements ;* mais ce n'est que parce qu'au fond tous ces différents changements sont en quelque sorte un mouvement local : πᾶσαι γὰρ αἱ λεχθεῖσαι κινήσεις ἐν τόπῳ (*Traité de l'Ame*, l. c.) ; ainsi, par exemple, dans la croissance et le décroissement, on peut attribuer aux différentes parties du corps un mouvement local. Cf. ci-après la 14e proposition. — Toutes les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ajoutent ici les mots : ועל שאר השנויים בכלל, *et aux autres changements* (il s'applique) *en général ;* les mss. de la version n'ont point cette addition. Cf. au commencement du chap. I.

(2) L'auteur reproduit ici la définition qu'Aristote donne du mouvement. Et ici, le mot *mouvement* embrasse toutes les espèces de *changements* dont parle la proposition précédente ; aussi bien le changement de la naissance et de la corruption, qui se fait instantanément et pour ainsi dire sans mouvement, que les autres changements, qui se font peu à peu et par un véritable mouvement. Dans ce sens donc, le mouvement est le changement qui peut être désigné, de la manière la plus générale, comme le passage de la puissance à l'acte. Voyez Aristote, *Physique*, liv. III, chap. 1 : Ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστιν εἴδη τοσαῦτα ὅσα τοῦ ὄντος· διῃρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ τοῦ δὲ δυνάμει, ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν, κ. τ. λ. Cf. *Métaphysique*, liv. XI, chap. 9.

(3) L'auteur parle ici du mouvement par excellence, c'est-à-dire du mouvement *local*.

une espèce de (mouvement) accidentel. Essentiels, comme la translation du corps d'un endroit à un autre ; accidentels, comme on dirait (par exemple) de la noirceur qui est dans tel corps, qu'elle s'est transportée d'un endroit à un autre ; dus à la violence, comme lorsque la pierre se meut vers le haut par quelque chose qui l'y force ; partiels, comme le mouvement du clou dans le navire : car lorsque le navire se meut, nous disons aussi que le clou se meut. Et ainsi, toutes les fois qu'une chose composée se meut tout entière, on dit aussi que sa partie se meut (1).

Septième proposition. — Tout ce qui subit le changement est divisible (2) ; c'est pourquoi tout ce qui est mû est divisible et est

(1) Les différentes distinctions que l'auteur fait ici dans le mouvement local sont empruntées à Aristote, et doivent servir à montrer que tous les mouvements particuliers, quels qu'ils soient, ont leur source dans un premier mouvement éternel dont ils dépendent. Ce qui est mû, dit Aristote, l'est ou *en soi-même* (καθ' αὑτό) ou *accidentellement* (κατὰ συμβεβηκός). Dans ce qui est mû accidentellement, il distingue des choses qui pourraient aussi être mues en elles-mêmes, comme par exemple les parties du corps animal et le clou dans le navire, et d'autres choses qui sont toujours mues accidentellement, comme la blancheur (dans le corps) et la science (dans l'âme) : car celles-ci ne changent de place qu'avec la chose dans laquelle elles se trouvent. Enfin, dans ce qui est mû *en soi-même* il distingue encore ce qui est mû par soi-même et ce qui l'est par autre chose, ce qui est mû naturellement et ce qui l'est *par violence et contre nature* (βίᾳ καὶ παρὰ φύσιν), Voy. Aristote, *Physique*, liv. IV, chap. 4 et liv. VIII, chap. 4 ; cf. le traité *de l'Ame*, liv. II, chap. 3 (§§ 2 et 3), et le traité *du Ciel*, liv. III, chap. 2.

(2) Voy. Aristote, *Physique*, liv. VI, au commencement du chap. 4 : Τὸ δὲ μεταβάλλον ἅπαν ἀνάγκη διαιρετὸν εἶναι. La démonstration donnée par Aristote peut se résumer ainsi : Tout ce qui subit un changement passe d'un état de choses à un autre ; il ne peut pas être un seul instant dans aucun des deux états, car alors il ne changerait pas ; mais il ne peut pas non plus être dans l'un des deux états, car alors ou il ne changerait pas encore, ou il serait déjà changé. Il faut donc nécessairement qu'il soit en partie dans l'un et en partie dans l'autre, et par conséquent il est divisible.

nécessairement un corps [1]. Tout ce qui n'est pas divisible n'est point mû [2], et, par conséquent, ne peut nullement être un corps.

Huitième proposition. — Tout ce qui est mû accidentellement sera nécessairement en repos, son mouvement n'étant pas dans son essence; c'est pourquoi il est impossible qu'il accomplisse perpétuellement ce mouvement accidentel [3].

(1) La cinquième proposition établit que tout mouvement est un changement; par conséquent, tout ce qui est mû subit le changement et est nécessairement divisible. Aristote, qui avait déjà établi la divisibilité de l'étendue, du temps et du mouvement (cf. le tome I de cet ouvrage, p. 380, note 2), montre, au chap. cité dans la note précédente, que la divisibilité doit s'appliquer aussi *à ce qui est mû* : Ἐπεὶ δὲ πᾶν τὸ κινούμενον ἔν τινι κινεῖται καὶ χρόνον τινά, καὶ παντός ἐστι κίνησις, ἀνάγκη τὰς αὐτὰς εἶναι διαιρέσεις τοῦ τε χρόνου καὶ τῆς κινήσεως, καὶ τοῦ κινεῖσθαι, καὶ τοῦ κινουμένου, καὶ ἐν ᾧ ἡ κίνησις, κ. τ. λ. Cf., liv. VIII, chap. 5 (éd. Bekker, pag. 257 *a*, lig. 33) : Ἀναγκαῖον δὴ τὸ κινούμενον ἅπαν εἶναι διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά, κ. τ. λ.

(2) Comme, par exemple, le point géométrique et l'intelligence, qui n'ont point de mouvement *essentiel*, mais seulement un mouvement *accidentel*. Cette thèse, que l'auteur ajoute ici comme corollaire, est une conséquence nécessaire de ce qui précède. Cependant Aristote est entré dans quelques détails pour démontrer que l'indivisible est immobile *en lui-même*, et n'a qu'un mouvement accidentel, et il fait observer notamment que si l'on admettait le mouvement du *point*, on arriverait par là à établir que la ligne est composée de points et le temps de petits instants ou de *moments présents* (ἐκ τῶν νῦν), ce qui est faux. Voy. *Physique*, liv. VI, chap. 10, au commencement : Λέγομεν ὅτι τὸ ἀμερὲς οὐκ ἐνδέχεται κινεῖσθαι πλὴν κατὰ συμβεβηκός, κ. τ. λ. Et plus loin : ὥστ' οὐκ ἐνδέχεται τὸ ἀμερὲς κινεῖσθάι οὐδ' ὅλως μεταβάλλειν, κ. τ. λ.

(3) Cette proposition, énoncée d'une manière trop concise, a été trouvée obscure, et, prise dans un sens absolu, elle a rencontré des objections (voir le commentaire de Moïse de Narbonne). Voici comment elle doit être entendue : Toute chose qui n'a pas *en elle-même* le principe de son mouvement, mais à laquelle un mouvement accidentel est imprimé par une cause extérieure qui peut cesser d'exister, sera nécessairement en repos quand cette cause cessera, comme par exemple le passager d'un navire, qui n'est mû que parce qu'il est accidentellement dans une

Neuvième proposition. — Tout corps qui en meut un autre

chose en mouvement, qui peut cesser de se mouvoir (Cf. Aristote, *de l'Ame*, liv. I, chap. 3, § 2). Ce qui prouve que Maïmonide entend ainsi cette proposition, c'est que plus loin, au commencement du chap. I, en démontrant que le premier moteur ne saurait être considéré comme l'âme de la sphère céleste, il applique cette VIII[e] proposition à l'âme humaine, qui est mue *accidentellement* avec le corps par une cause extérieure, soit en cherchant ce qui lui est convenable, soit en fuyant ce qui lui est contraire. C'est donc à tort que le commentateur arabe Al-Tebrîzi objecte à cette proposition de Maïmonide qu'il y a certains mouvements qui, quoique accidentels, n'en sont pas moins perpétuels, comme, par exemple, le mouvement diurne de l'orient à l'occident, imprimé par la neuvième sphère aux huit sphères inférieures, et qui est contraire à leur mouvement propre et *essentiel* de l'occident à l'orient; ou comme le mouvement circulaire de la sphère du feu et des autres éléments, dont le mouvement *essentiel* est en ligne droite (cf. le t. I de cet ouvrage, p. 357-359). Il est évident que ces mouvements accidentels, ayant pour cause un mouvement essentiel et perpétuel, doivent être eux-mêmes perpétuels. La proposition dont il s'agit ici paraît se rattacher à un passage du traité *du Ciel* (liv. I, fin du chap. 2), où Aristote établit qu'au-dessus des quatre éléments qui, par leur nature, ont un mouvement en ligne droite, il y a une substance simple d'une autre nature qui a le mouvement circulaire. Or, fait-il observer, ce mouvement doit être inhérent à la nature de cette substance; car il serait étonnant et tout à fait irraisonnable que ce mouvement, qui seul est continuel et éternel, pût être *contre nature*, puisqu'en général ce qui est contre nature est promptement détruit : Εἰ δὲ παρὰ φύσιν φέρεται τὰ φερόμενα κύκλῳ τὴν περὶξ φοράν, θαυμαστὸν καὶ παντελῶς ἄλογον τὸ μόνην εἶναι συνεχῆ ταύτην τὴν κίνησιν καὶ ἀΐδιον, οὖσαν παρὰ φύσιν· φαίνεται γὰρ ἔν γε τοῖς ἄλλοις τάχιστα φθειρόμενα τὰ παρὰ φύσιν. La version arabe qui rendait les mots *contre nature* (παρὰ φύσιν) par *accidentel*, explique mieux les termes de la proposition de Maïmonide. Voici comment le passage que nous venons de citer a été paraphrasé dans le commentaire moyen d'Ibn-Roschd, *de Cœlo et Mundo*, liv. I, *summa* IV, *demonstrat.* 5 (vers. hébr.) :

והוא שזאת התנועה הסבובית שהיא סביב האמצע לא תמלט משתהיה לזה הגשם טבעית או מקרית ושקר הוא שתהיה מקרית כי התנועה המקרית אי אפשר שתמצא תמידית אין תכלית לה ושהצעת זה יוצאה מכל הקש כי אנחנו רואים הדברים המקריים כלים אובדים ·

ne se meut qu'en étant mû lui-même au moment où il meut (1).

Dixième proposition. — Tout ce dont on dit qu'il est dans un corps est de l'une de ces deux classes (2) : c'est ou bien quelque chose qui subsiste par le corps, comme les accidents, ou bien quelque chose par quoi le corps subsiste, comme la forme physique (3); dans les deux cas, c'est une force (qui est) dans un corps (4).

« Ce mouvement circulaire, qui s'accomplit autour du centre, est nécessairement ou naturel ou *accidentel* à ce (cinquième) corps. Or, il est inadmissible qu'il soit accidentel, car *le mouvement accidentel ne saurait être perpétuel et sans fin ;* supposer cela serait tout à fait irraisonnable, car nous voyons que les choses accidentelles cessent et périssent. »

Cf. la version latine des Œuvres d'Aristote avec les comment. d'Averroès, édit. de Venise, t. V, 1550, in-fol., fol. 6 *c* et 126 *c*. — Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, p. 67) indique, pour cette VIIIe proposition, le même passage d'Aristote.

(1) Cette proposition a été longuement développée par Aristote, qui, pour établir l'existence d'un premier moteur non mû, montre que ce qui meut, si ce n'est pas le premier moteur lui-même, ne peut être qu'une cause intermédiaire de mouvement, qui est nécessairement mue elle-même par une autre cause. Il s'ensuit naturellement que le corps physique ne peut communiquer le mouvement à un autre corps qu'en étant mû lui-même. Voy. *Phys.*, liv. VIII, chap. 5; Cf. *Métaph.*, liv. XII, chap. 6.

(2) Littéralement : *se divise en deux parties.*

(3) C'est-à-dire, la forme qui constitue le genre ou l'espèce, et qui fait qu'une chose est ce qu'elle est. Cf. t. I, p. 398, et *Ibid.*, note 1.

(4) C'est-à-dire : ce qu'on appelle *une force dans un corps* peut être ou bien un accident, comme par exemple la chaleur et la froideur dans les corps qui, par leur nature, ne sont ni chauds ni froids, ou bien une forme physique, comme p. ex. la chaleur ou la nature ignée du feu, ou la froideur de la glace. Le mot قوّة (puissance), que les philosophes arabes emploient dans les divers sens qu'Aristote attribue au mot δύναμις, doit être pris ici non pas dans le sens de *possibilité* ou *faculté d'être* opposé à l'*acte* (ἐνέργεια), mais dans son sens primitif et absolu qu'Aristote définit comme « le principe duquel émane le mouvement ou le changement produit dans une autre chose en tant qu'autre chose » (*Métaph.*, liv. V, chap. 12, commencem. et fin), ou en d'autres termes dans le sens de *force* ou de *faculté agissante*. Cette force peut se trouver en dehors du

ONZIÈME [1] PROPOSITION. — Certaines choses qui subsistent par le corps se divisent par la division du corps, et sont, par conséquent, accidentellement divisibles, comme, par exemple, les couleurs et en général les forces répandues dans tout le corps. De même, certaines choses qui constituent l'être du corps ne se divisent en aucune manière, comme l'âme et l'intelligence [2].

DOUZIÈME PROPOSITION. — Toute force qui se trouve répandue dans un corps est finie, parce que le corps (lui-même) est fini [3].

corps sur lequel elle agit, ou dans ce corps même ; et dans ce dernier cas, c'est une *force dans un corps.*

(1) Les mss. portent ici et dans les propositions suivantes עשר ; nous avons écrit plus correctement עשׂרה.

(2) Voici le sens plus précis de cette proposition : parmi les accidents ou les qualités qui ne subsistent que dans le corps, il y en a qui se divisent avec le corps, comme p. ex. la chaleur d'un corps chaud ou la couleur inhérente à un corps; car chaque parcelle du corps conserve la même chaleur et la même couleur. D'autres ne suivent pas la division du corps, comme p. ex. la figure, qui ne reste pas toujours la même quand le corps est divisé. D'autre part, même parmi les choses qui constituent ou achèvent l'être du corps, il y en a qui ne sauraient se diviser en aucune façon, ni en réalité ni même dans la pensée, et telles sont notamment l'âme rationnelle et l'intelligence ; d'autres, comme certaines formes physiques, se divisent avec le corps auquel elles appartiennent. — Par l'*âme* et l'*intelligence*, l'auteur entend non-seulement l'âme rationnelle de l'homme et l'*intellect hylique*, mais aussi les âmes des sphères célestes et l'intelligence par laquelle elles *conçoivent* le but particulier de leur mouvement : car on verra plus loin (chap. IV) que l'auteur, d'après la théorie d'Ibn-Sinâ, attribue aux sphères célestes non-seulement une âme, mais aussi une pensée qui leur est inhérente, et qu'il ne faut pas confondre avec les *intelligences séparées* objet du désir de leurs sphères respectives, et qui en détermine le mouvement.

(3) Aristote, après avoir établi que le premier moteur n'est point mû, veut montrer qu'il n'a ni parties ni étendue. Partant de cette proposition déjà démontrée qu'il n'y a pas d'étendue ou de grandeur infinie, il montre que le premier moteur ne saurait être une grandeur finie, car le mouvement qui émane de lui étant infini, il s'ensuivrait que *dans une grandeur finie il peut y avoir une force infinie ;* or, cela est impossible, car la force infinie devrait produire son effet dans un temps moindre que

Treizième proposition. — Rien dans les différentes espèces de *changement* (1) ne peut être continu, si ce n'est le mouvement de translation (2), et dans celui-ci le (seul mouvement) circulaire (3).

Quatorzième proposition. — Le mouvement de translation est

celui qu'il faudrait à toute force finie pour produire le même effet, c'est-à-dire la force infinie produirait son effet dans un rien de temps ou instantanément, ce qui est inadmissible, car toute transformation se fait dans un certain temps. Dira-t-on que la force infinie aussi produira son effet dans un certain temps? Mais alors on pourra trouver une force finie qui produira dans le même temps le même effet, et il s'ensuivrait que cette force finie serait égale à une force infinie, ce qui est impossible. Telle est en substance la démonstration par laquelle Aristote établit que *dans une grandeur finie il ne saurait y avoir une force infinie.* Voy. *Physique*, liv. VIII, ch. 10 (édit. Bekker, p. 266 *a*) : ὅτι δ'ὅλως οὐκ ἐνδέχεται ἐν πεπερασμένῳ μεγέθει ἄπειρον εἶναι δύναμιν, ἐκ τῶνδε δῆλον. κ. τ. λ.

(1) Voy. ci-dessus la IVe proposition.

(2) Les trois premières espèces de changements énumérées plus haut (propos. IV) indiquent toutes le passage d'un état à un autre état opposé; or, les deux états opposés sont nécessairement séparés l'un de l'autre par un intervalle de temps, et par conséquent le changement n'est point continu. Rien de semblable n'a lieu dans la quatrième espèce de changement, ou dans le mouvement local, qui seul peut être continu. Voy. Arist., *Phys.*, liv. VIII, ch. 7 (p. 261 *a*) : ὅτι μὲν οὖν τῶν ἄλλων κινήσεων οὐδεμίαν ἐνδέχεται συνεχῆ εἶναι, ἐκ τῶνδε φανερόν. Ἅπασαι γὰρ ἐξ ἀντικειμένων εἰς ἀντικείμενά εἰσιν αἱ κινήσεις καὶ μεταβολαὶ κ. τ. λ. Cf. *ibid.*, liv. V, chap. 4 (p. 228 *a*, *b*.) : Κεῖται γὰρ τὸ συνεχές, ὧν τὰ ἔσχατα ἕν... πολλαὶ οὖν καὶ οὐ μία ἡ κίνησις, ὧν ἐστὶν ἠρεμία μεταξύ.

(3) Dans le mouvement local lui-même, il n'y a que le mouvement circulaire qui soit réellement continu; car le mouvement en ligne droite, ne pouvant pas se continuer à l'infini, aura nécessairement un point d'arrêt d'où il se tournera, pour prendre une autre direction, ou pour revenir dans la direction opposée. Voy. *ibid.*, liv. VIII, chap. 8, au commencement : Ὅτι δ'ἐνδέχεται εἶναί τινα ἄπειρον, μίαν οὖσαν καὶ συνεχῆ, καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ κύκλῳ, λέγωμεν νῦν... ὅτι δὲ τὸ φερόμενον τὴν εὐθεῖαν καὶ πεπερασμένην οὐ φέρεται συνεχῶς, δῆλον. Ἀνακάμπτει γάρ, τὸ δ' ἀνακάμπτον τὴν εὐθεῖαν τὰς ἐναντίας κινεῖται κινήσεις. Voyez aussi *Métaphys.*, l. XII, chap. 6, où notre proposition est énoncée en ces termes : Κίνησις δ'οὐκ ἔστι συνεχὴς ἀλλ' ἢ ἡ κατὰ τόπον, καὶ ταύτης ἡ κύκλῳ.

antérieur à tous les mouvements et en est le premier (1) selon la nature; car (même) la naissance et la corruption sont précédées d'une transformation; et la transformation (à son tour) est précédée d'un rapprochement entre ce qui transforme et ce qui doit être transformé; enfin, il n'y a ni croissance, ni décroissement, sans qu'il y ait d'abord naissance et corruption (2).

(1) Les mss. portent ואולהא au masculin, au lieu de ואולאהא.

(2) Dans cette proposition, l'auteur établit que le mouvement local (bien entendu celui qui, dans la proposition précédente, a été désigné comme le seul qui soit continu) est antérieur *selon la nature* à tous les autres mouvements et changements; et par *antérieur selon la nature* il faut entendre, conformément à la définition d'Aristote (*Métaph.*, liv. V, chap. 11), ce qui peut être sans que d'autres choses soient, mais sans quoi d'autres choses ne peuvent pas être. Les termes de cette proposition sont puisés dans la *Physique* d'Aristote, liv. VIII, chap. 7 (Cf. liv. VII, chap. 2), quoique l'auteur, ce me semble, ne suive pas strictement le raisonnement du Stagirite. On a vu plus haut, p. 6, note 2, que selon Aristote, l'idée du mouvement s'applique aux catégories de la quantité, de la qualité et du lieu. Or, dit-il, de ces trois espèces de mouvement, celle du lieu est nécessairement la première : car il est impossible qu'il y ait *croissance* sans qu'il y ait eu d'abord *transformation*. La transformation est le changement en ce qui est opposé; mais lorsqu'il y a transformation, il faut qu'il y ait quelque chose qui transforme et qui fasse, par exemple, que ce qui est chaud en puissance devienne chaud en acte. Or il est évident que le mobile de cette transformation est tantôt plus près tantôt plus loin de la chose à transformer, et que la transformation ne saurait se faire sans mouvement local; celui-ci, par conséquent, est le premier d'entre les mouvements. Plus loin, Aristote établit par d'autres preuves que le mouvement local, bien qu'il soit le dernier qui se développe dans les êtres individuels de ce monde, est le premier dans l'univers et précède même la naissance (γένεσις) de toutes choses, laquelle est suivie de la transformation et de la croissance (μετὰ γὰρ τὸ γενέσθαι πρῶτον ἀλλοίωσις καὶ αὔξησις; *Phys.*, VIII, 7, pag. 260 *b*, lig. 32). On pourrait s'étonner d'abord que Maïmonide place la transformation avant la naissance et la corruption; mais il paraît que notre auteur considère la transformation à un point de vue plus général, c'est-à-dire non-seulement par rapport à la catégorie de la qualité, comme dans la IVe proposition, mais aussi par rapport à la *naissance*, qui est

Quinzième proposition. — Le temps est un accident qui accompagne le mouvement et qui lui est inhérent (1), et aucun des deux n'existe sans l'autre ; un mouvement n'existe que dans un temps, et on ne saurait penser le temps qu'avec le mouvement. Par conséquent, tout ce pour quoi il n'existe pas de mouvement (2) ne tombe pas sous le temps.

Seizième proposition. — Tout ce qui est incorporel n'admet

elle-même en quelque sorte une transformation de la matière par la forme, transformation qui s'opère par un agent plus ou moins éloigné, qui a besoin de se rapprocher de la matière à transformer. C'est aussi dans ce sens qu'Ibn-Roschd explique le passage de la *Physique*. Voy. les Œuvres d'Aristote avec les Commentaires d'Averroës, édit. in-fol., t. IV, fol. 180 *c* : « Deinde dicit : *Et manifestum est quod dispositio motoris tunc non currit eodem modo, sed forte quandoque erit propinquior alterato et quandoque remotior*, etc. Id est, et quia primum alterans, quod non alteratur, non alterat semper, sed quandoque, necesse est ut non habeat se cum alterato in eadem dispositione, sed quandoque appropinquetur ei, et alteret, et quandoque removeatur, et non alteret : et propinquitas, et distantia non est, nisi per translationem : ergo translatio præcedit naturaliter alterationem, scilicet quod, cum utraque fuerit in actu : deinde alterans alteravit, postquam non alterabat : necesse est ut alterum moveatur in loco aut alterans, aut alteratum, aut utrumque. Si autem alterum fuerit *generatum*, aut utrumque, et posuerimus hoc esse causam ejus, quod quandoque alterat, et quandoque non, *manifestabitur quod translatio debet præcedere eodem modo, cum alteratio etiam præcedat generationem ; generatio enim aut est alteratio aut sequitur alterationem.* »

(1) Il est, comme s'exprime Aristote, *quelque chose du mouvement* (τῆς κινήσεώς τι). Voy. sur cette proposition le t. I de cet ouvrage, p. 199, n. 1, et p. 380, n. 2.

(2) C'est-à-dire, tout ce qui n'est pas mû, mais qui est lui-même la cause du mouvement, ou en d'autres termes tout ce qui est en dehors de la sphère céleste, comme Dieu et les intelligences séparées. Voy. Arist., Traité *du Ciel*, liv. I, chap. 9 : Ἅμα δὲ δῆλον ὅτι οὐδὲ τόπος οὐδὲ κενὸν οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ..... κίνησις δ᾽ ἄνευ φυσικοῦ σώματος οὐκ ἔστιν· ἔξω δὲ τοῦ οὐρανοῦ δέδεικται ὅτι οὔτ᾽ ἔστιν οὔτ᾽ ἐνδέχεται γενέσθαι σῶμα, κ. τ. λ. Cf. *Phys.*, liv. IV, chap. 12 : Ὥστε φανερὸν ὅτι τὰ ἀεὶ ὄντα ᾗ ἀεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ, κ. τ. λ.

point l'idée de *nombre* (1); à moins que ce ne soit une force dans un corps, de sorte qu'on puisse nombrer les forces individuelles en nombrant leurs matières ou leurs sujets (2). C'est pourquoi les choses *séparées*, qui ne sont ni un corps, ni une force dans un corps, n'admettent aucunement l'idée de nombre, si ce n'est (dans ce sens) qu'elles sont des causes et des effets (les unes des autres) (3).

DIX-SEPTIÈME PROPOSITION. — Tout ce qui se meut a nécessairement un moteur (4). Ou bien il a un moteur en dehors de lui, comme la pierre que meut la main; ou bien il a son moteur dans lui-même, comme le corps de l'animal (5). Ce dernier est composé d'un moteur et d'un chose mue; c'est pourquoi, lorsque l'animal meurt, et qu'il est privé du moteur, qui est l'âme, la chose mue, qui est le corps (6), tout en restant telle qu'elle était, cesse aussitôt d'avoir ce mouvement (7). Mais, comme le moteur qui existe

(1) Littéralement : *Dans tout ce qui n'est pas un corps on ne saurait penser la numération...* Cf. Arist. *Métaph.*, liv. XII, chap. 8 : Ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει, κ. τ. λ.

(2) C'est-à dire, les différentes matières ou les sujets dans lesquels elles se trouvent.

(3) Voy. le t. I de cet ouvrage, p. 434, et ibid., notes 2, 3 et 4, et ci-après, un commencement du chap. 1, pag. 31, note 2.

(4) Voy. Arist., *Phys.*, liv. VII, chap. I : Ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι. Aristote démontre cette proposition en argumentant surtout de la divisibilité infinie de ce qui est mû (Voy. la VIIIe propos.), qui ne permet pas de s'arrêter à une partie quelconque de la chose mue pour y voir le principe moteur de l'ensemble; d'où il s'ensuit que ce moteur est nécessairement autre chose que l'ensemble de la chose mue. Cf. liv. VIII, chap. 6, vers la fin.

(5) Voyez Arist., *Phys.* liv. VIII, chap. 4. Après avoir distingué ce qui est mû *accidentellement* avec autre chose de ce qui est mû *en lui-même* (καθ' αὑτό), Aristote ajoute : Τῶν δὲ καθ' αὑτὰ τὰ μὲν ὑφ' ἑαυτοῦ τὰ δ' ὑπ' ἄλλου... κινεῖται γὰρ τὸ ζῷον αὐτὸ ὑφ' αὑτοῦ, κ. τ. λ.

(6) Au lieu de אלגסד, qui désigne mieux le corps inanimé, quelques mss. ont אלגסם.

(7) C'est-à-dire, le mouvement local qui lui venait de l'âme.

dans la chose mue est occulte et ne se manifeste pas pour les sens, on s'est imaginé que l'animal se meut sans moteur. Toute chose mue, qui a son moteur en elle même, est dite se mouvoir *d'elle-même* (1); ce qui veut dire que la force qui meut *essentiellement* ce qui en est mû se trouve dans son ensemble (2).

DIX HUITIÈME PROPOSITION. — Toutes les fois que quelque chose passe de la puissance à l'acte, ce qui l'y fait passer est autre chose que lui, et nécessairement est en dehors de lui (3) : car, si ce qui fait passer (à l'acte) était dans lui, et qu'il n'y eût là aucun empêchement, il ne resterait pas un instant en puissance, mais serait toujours en acte (4). Que si, cependant, ce qui fait passer une chose (à l'acte) était dans elle, mais qu'il y eût existé un

(1) Les mots arabes מן תלקאיה, *du côté* ou *de la part de lui-même*, correspondent aux mots grecs ὑφ' ἑαυτοῦ.

(2) En d'autres termes : que la force motrice qui lui est inhérente, et par laquelle une partie quelconque du corps mû reçoit un mouvement *essentiel* et non pas *accidentel* (comme par exemple le mouvement que recevrait la main par une impulsion extérieure), réside dans l'ensemble de ce corps.

(3) Cette proposition résulte de la combinaison des propositions V et XVII. Le mouvement ayant été défini comme le passage de la puissance à l'acte (voy. *Phys.*, III, 1 et 2; *Métaph.*, XI, 9), et tout mouvement supposant un moteur qui est autre que la chose mue, il s'ensuit que toute chose en puissance a besoin d'une impulsion extérieure pour passer à l'acte. La puissance est une faculté d'agir ou une faculté de recevoir l'action (cf. *Métaph.*, IX, 1); dans les deux cas, la puissance ne passe à l'acte que par quelque chose qui lui vient du dehors. Ainsi par exemple l'artiste, qui a la faculté de produire une œuvre d'art, a besoin d'une matière extérieure pour réaliser cette faculté, et de même, le bronze, qui a la faculté de devenir une statue, a besoin, pour que cette faculté se réalise, du travail de l'artiste.

(4) Ainsi, par exemple, ce qui est d'une légèreté absolue, comme le feu, ou d'une pesanteur absolue, comme la terre, a non-seulement la *faculté* de se mouvoir l'un vers le haut, l'autre vers le bas, mais cette faculté ou puissance est toujours en acte, à moins qu'il n'existe un obstacle qui empêche le mouvement naturel et produise un mouvement contraire.

empêchement qui eût été enlevé, il n'y a pas de doute que ce qui a fait cesser l'empêchement ne soit ce qui a fait passer cette puissance à l'acte (1). Tâche de bien comprendre cela (2).

Dix-neuvième proposition. — Toute chose dont l'existence a une cause est, par rapport à sa propre essence, d'une existence *possible* (3) : car, si ses causes sont présentes, elle existera (4) ;

(1) Si, par exemple, quelqu'un retire une colonne qui soutient une chose pesante, de manière que cette chose tombe, on peut dire en quelque sorte que c'est lui qui a fait tomber la chose en enlevant l'obstacle qui empêchait la pesanteur de suivre sa loi naturelle. Voyez Arist., *Phys.*, liv. VIII, fin du chap. 4. Cf. Maïmonide, IIIe partie de cet ouvrage, chap. 10.

(2) Littéralement : *et comprends cela.* Les commentateurs font observer que l'auteur ajoute ici ces mots à cause de la grande portée de cette proposition, qui semble renverser le dogme de la création : car Dieu étant l'énergie absolue toujours en acte, et rien ne pouvant mettre obstacle à son action, il n'a pu, à un moment donné, créer le monde, ou passer de la puissance à l'acte. Voyez sur cette question, le chap. XVIII de cette IIe partie.

(3) Cette proposition et les deux suivantes sont empruntées à Ibn-Sinâ, qui le premier a fait, dans l'idée *d'être nécessaire* (opposé au *possible* absolu, qui naît et périt), cette distinction entre ce qui est *nécessaire en lui-même* ou le nécessaire absolu, et ce qui est *nécessaire par autre chose*, étant par sa propre essence dans la catégorie du possible. De la deuxième espèce sont, selon Ibn-Sinâ, les sphères célestes, dans lesquelles on distingue la puissance et l'acte, la matière et la forme, et qui ne tiennent la qualité d'*êtres nécessaires* que de leur rapport avec la cause première, ou Dieu. Ibn-Sinâ s'écarte, sous ce rapport, d'Aristote, qui étend expressément l'idée d'*être nécessaire* à ce qui est mû éternellement, ou aux sphères célestes, lesquelles, dit-il, ne sont point en puissance et n'ont pas de matière proprement dite, c'est-à-dire de matière sujette à la naissance et à la destruction. Voy. *Métaph.*, l. IX, chap. 8 : Οὐθὲν ἄρα τῶν ἀφθάρτων ἁπλῶς δυνάμει ἐστὶν ὄν ἁπλῶς οὐδὲ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, καί τοι ταῦτα πρῶτα.... διὸ ἀεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός, κ. τ. λ. Cf. Traité *du Ciel*, I, 2. Ibn-Roschd a combattu la théorie d'Ibn-Sinâ dans plusieurs endroits de ses ouvrages. Cf. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 358-359.

(4) Ibn-Sinâ donne pour exemple le nombre *quatre*, qui n'existe qu'en

mais, si elles n'ont jamais été présentes, ou si elles ont disparu, ou enfin, si le rapport (1) qui rendait nécessaire l'existence de la chose est changé, elle n'existera pas.

VINGTIÈME PROPOSITION. — Tout ce qui est d'une existence nécessaire, par rapport à sa propre essence, ne tient son existence, en aucune façon, d'une cause quelconque (2).

VINGT ET UNIÈME PROPOSITION. — Tout ce qui est un composé de deux idées différentes a nécessairement, dans cette composition même, la cause (immédiate) de son existence telle qu'elle est, et, par conséquent, n'est pas d'une existence nécessaire en lui-même : car il existe par l'existence de ses deux parties et de leur composition (3).

vertu du nombre deux pris *deux* fois, et qui, par conséquent, cesse d'exister dès que le nombre *deux*, qui est sa cause, n'existe plus. Voy. Schahrestâni, p. 373 (tr. all., t. II, pag. 250), et *Al Nadjâh*, *Métaph.*, au commencement du livre II, p. 62.

(1) C'est-à-dire, le rapport entre la cause et l'effet, ou la condition nécessaire sous laquelle seule telle cause produit tel effet. « Toute chose, dit Ibn-Sinâ (l. c.), dont l'existence est nécessaire par autre chose est en elle-même d'une existence possible : car la nécessité de son existence dépend d'un certain *rapport* (نسبة), où l'on considère autre chose que l'essence même de la chose en question. » Ainsi, par exemple, le soleil ne devient la cause du jour pour une partie de la terre que lorsqu'il se trouve dans une certaine position vis-à-vis de cette partie.

(2) C'est-à-dire : il n'a ni une cause extérieure, ni même une cause intérieure, qui supposerait une composition. Voy. la propos. suiv.

(3) Il est évident, et l'auteur y insiste très souvent (Voy., dans le t. I, les chapitres sur les attributs, et ci-après, ch. I), que l'être absolu et nécessaire ne saurait être composé de deux choses différentes, et que la pensée ne saurait même pas y distinguer deux idées différentes, ou deux choses intelligibles. Par conséquent, toute existence qui se présente, dans notre pensée, comme un composé de deux idées, comme par exemple matière et forme, ne saurait être, telle qu'elle se présente, *nécessaire en elle-même*, puisqu'elle est, tout au moins pour la pensée, le résultat d'une composition : car, comme le fait observer Ibn-Sinâ, il est impossible d'admettre que le tout soit, par son essence, antérieur aux parties, mais il est ou postérieur, ou ensemble avec elles. Voy. *Al-Nadjâh*, *l. c.*, p. 63, ligne 9.

Vingt-deuxième proposition. — Tout corps est nécessairement composé de deux idées différentes et est nécessairement affecté d'accidents. Les deux idées qui en constituent l'être sont sa matière et sa forme (1); les accidents qui l'affectent sont la quantité, la figure et la situation (2).

Vingt-troisième proposition. — Tout ce qui est en puissance, de manière à avoir dans son essence même une certaine *possibilité*, peut, à un certain moment, ne pas exister en acte (3).

(1) Les idées de puissance et d'acte, de matière et de forme, sont si familières aux péripatéticiens, que la proposition dont il s'agit ici n'a pas besoin d'explication. Il faut faire remarquer seulement que l'auteur entend ici par *corps*, non-seulement ce qui est soumis à la naissance et à la corruption, mais aussi les corps célestes; ceux-ci, selon Aristote, tout en n'ayant pas de matière susceptible de génération, en ont une qui sert de substratum au mouvement de translation. Voy. Arist., *Métaph.*, IX, 8, à la fin et XII, 2, et Cf. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pag. 4, note 1, et p. 18, note 1. Maïmonide a adopté l'opinion d'Ibn-Sinâ, qui a prétendu donner, de l'existence de la matière et de la forme dans les corps, une démonstration générale, s'appliquant à *tous les corps*, y compris les corps célestes. Cf. Schahrestâni, pag. 366 (tr. all., II, p. 239-240). Cette opinion, par laquelle on pourrait être amené à attribuer aussi aux corps célestes un *être en puissance* (ce qui serait contraire aux théories d'Aristote), a été combattue par Ibn-Roschd; celui-ci considère les corps célestes comme des corps simples qui trouvent leur forme ou leur entéléchie dans les *intelligences séparées*. Cf. Ibn-Falaquéra, *Moré ha-Moré*, sur cette proposition (pag. 71-72).

(2) Ces trois accidents sont inhérents à chaque corps: on ne saurait se figurer un corps sans *quantité*, et il a nécessairement des limites qui constituent la *figure;* enfin ses parties sont dans une certaine *situation* les unes à l'égard des autres, et le corps tout entier est dans une certaine situation à l'égard de ce qui est en dehors de lui.

(3) Il y a une nuance entre la *puissance* et la *possibilité;* la première peut n'exister que dans notre pensée, la seconde est dans les choses mêmes. Ainsi, nous distinguons souvent la puissance et l'acte d'une manière purement idéale, lors même qu'en réalité les deux idées sont inséparables l'une de l'autre; la matière première, par exemple, est une *puissance*, mais cette puissance n'existe séparément que dans la pensée, car la matière première est inséparable de la forme. La *possibilité*,

VINGT-QUATRIÈME PROPOSITION. — Tout ce qui est une chose quelconque [1] *en puissance* a nécessairement une matière : car la *possibilité* est toujours dans la matière [2].

au contraire, est dans l'objet même, et désigne ce qui peut être ou ne pas être ; ainsi, par exemple, le bronze peut être ou ne pas être une statue, et la statue peut cesser d'être ce qu'elle est en perdant sa forme. Ainsi donc, l'auteur qui veut caractériser, dans cette proposition, ce qui, à un certain moment, peut ne pas exister en acte, doit ajouter à la *puissance* la condition de *possibilité* dans l'essence même de la chose, voulant dire que tout ce qui est en puissance, non pas seulement dans notre pensée, mais parce que la chose même renferme l'idée du *possible*, peut être pensé aussi ne pas exister en acte à un certain moment. En somme, cette proposition revient à ce qu'a dit Aristote, à savoir que tout ce qui est *possible* peut ne pas être en acte, et que par conséquent il peut être et ne pas être. Voyez *Métaphysique*, liv. IX, chap. 8 (édit. de Brandis, p. 187-188) : Ἔστι δ' οὐθὲν δυνάμει ἀΐδιον..... Τὸ δυνατὸν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν· τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Une explication que l'auteur a donnée lui-même sur cette XXIIIe proposition est citée dans le *Moré ha-Moré* (pag. 72, lig. 9-18) : ופירש בו מורנו ז"ל כי הדבר בהיות תאר מהתארים וכו'. Cette explication est tirée de la lettre adressée par Maïmonide à R. Samuel ibn-Tibbon, et dont nous avons parlé dans d'autres endroits (cf. t. I, pag. 23, note 1). — On verra au chap. I (à la *quatrième spéculation*) l'application que l'auteur fait de cette proposition, pour démontrer la nécessité de remonter à un premier moteur, dans lequel il n'y ait absolument aucune idée de *possibilité*.

(1) Les mots שי מא sont rendus dans la version d'Ibn-Tibbon par les mots דבר אחד, qu'il faut se garder de rendre ici par *une seule chose*, et qui ont le sens de *quelque chose* ou *une chose quelconque*. Ces deux mots, omis dans presque toutes les éditions, se trouvent dans l'édition *princeps*. Ibn-Falaquéra les a remplacés avec raison par דבר מה, et Al-'Harizi par שום דבר.

(2) Cette proposition, qui forme un des points principaux du péripatétisme, n'a pas besoin d'explication. La *puissance* est le principe de la contingence ou la faculté de devenir quelque chose, et cette faculté est nécessairement dans un substratum, qui est la matière. Tout ce qui est sujet à un changement quelconque a une matière (πάντα δ' ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει, *Métaph.*, XII, 2). On a déjà vu qu'Aristote attribue aussi aux sphères célestes une certaine matière comme substratum du mouvement de translation. Cf. ci-dessus, p. 20, n. 1.

VINGT-CINQUIÈME PROPOSITION. — Les principes de la substance composée et individuelle sont la matière et la forme (1), et il faut nécessairement un agent, c'est-à-dire un moteur, qui ait mû le substratum afin de le disposer à recevoir la forme (2); et c'est ici le moteur prochain, qui dispose une matière individuelle quelconque (3). C'est là nécessairement le point de départ pour la recherche sur le mouvement, le moteur et ce qui est mû. Toutes les explications nécessaires ont été données sur ce sujet (4) et Aristote dit expressément : « La matière ne se meut pas elle-même (5). » C'est ici la proposition importante qui conduit à la recherche sur l'existence du premier moteur.

De ces vingt-cinq propositions que j'ai mises en tête, les unes sont claires au plus léger examen, et (ce sont) des propositions démonstratives et des notions premières (6), ou à peu près, (intel-

(1) Voy. *Phys.*, liv. I, chap. 7.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent הצורה ההיא ; il faut effacer le mot ההיא, qui n'est pas dans les mss.

(3) C'est-à-dire, qui dispose une matière particulière à recevoir telle forme particulière, comme par exemple l'artiste, qui donne au bronze la forme d'une statue.

(4) Littéralement : *Et déjà a été exposé à l'égard de tout cela ce qu'il est nécessaire d'exposer.* L'auteur veut parler des explications développées, données par Aristote dans la *Physique* et dans la *Métaphysique*.

(5) Voyez *Métaph.*, liv. XII, chap. 6 : Πῶς γὰρ κινηθήσεται, εἰ μηθὲν ἔσται ἐνεργείᾳ αἴτιον; Οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική, κ. τ. λ. Cf. *ibid.*, liv. I, chap. 3 : Οὐ γὰρ δὴ τό γε ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό.

(6) La plupart des mss. portent מעקולאת sans le ו copulatif, et de même les deux versions hébraïques, ainsi que le *Moré ha-Moré*, ont מושכלות, comme adjectif de הקדמות מופתיות, de sorte qu'il faudrait traduire : *des propositions démonstratives, intelligibles du premier abord;* mais alors la forme מעקולאת serait incorrecte, car l'*adjectif* devrait avoir la forme fém. sing. מעקולה. Je considère donc ce mot comme substantif neutre, dans le sens de *intelligibilia*, de sorte que les mots מעקולאת אול signifient, comme toujours, *des notions premières* ou *des*

ligibles) par le simple exposé que nous en avons fait [1]; les autres ont besoin de démonstrations et de prémisses nombreuses, mais ont été déjà toutes démontrées d'une manière qui ne laisse pas de doute, (et cela) en partie dans le livre de l'*Acroàsis* [2] et dans ses commentaires, et en partie dans le livre de la *Métaphysique* et dans son commentaire [3]. Je t'ai déjà fait savoir que j'ai pour but, dans ce traité, non pas d'y transcrire les livres des philosophes, ni d'y exposer les propositions les plus éloi-

axiomes. Ces mots ne sauraient être un simple appositif des mots מקדמאת ברהאניה; car les *propositions démonstratives* ne sauraient être qualifiées d'*axiomes*. J'ai donc ajouté un ו copulatif, et j'ai écrit ומעקולאת, comme on le trouve en effet dans l'un des deux mss. de Leyde (nº 221).

(1) Littéralement : *par ce que nous avons résumé de leur arrangement* ou *de leur énumération*. Le mot במא dépend de מעקולאת, *des* (*notions*) *intelligibles par*, etc.

(2) Voy. le t. I, pag. 380, n. 2.

(3) Tous les mss. portent ושרחה au sing., de même la version d'Al-'Harisi : ופירושו, tandis que la version d'Ibn-Tibbon a le pluriel ופירושיו, *et ses comment*. On sait que les commentaires grecs sur la *Métaphysique* étaient peu nombreux; les Arabes ne connaissaient qu'un commentaire incomplet d'Alexandre d'Aphrodisias sur le XII[e] livre et une paraphrase de Thémistius sur ce même livre. Voici comment s'exprime à cet égard Ibn-Roschd au commencement de son introduction au liv. XII de la *Métaphysique* (vers. hébr., ms. du fonds de l'Orat., nº 114, fol. 139 *a*) : לא ימצא לאלכסנדר ולא למי שאחריו מהמפרשים פירוש במאמרי זאת החכמה ולא ביאור אלא בזה המאמר כי אנחנו מצאנו לאלכסנדר בו פירוש משני שלישי המאמר ומצאנו לתמסטיוס בו ביאור כפי הענין·
« On ne trouve sur les différents livres de cette science (de la métaphysique) aucun *commentaire* (شرح), ni aucune *paraphrase* (تلخيص), ni d'Alexandre, ni des commentateurs qui lui ont succédé, si ce n'est sur ce (XII[e]) livre; car j'ai trouvé un commentaire d'Alexandre sur les deux tiers de ce livre, et une paraphrase de Thémistius sur ce même livre. » Maïmonide a donc voulu parler du *commentaire* (شرح) d'Alexandre, le seul qui lui fût connu.

gnées [1], mais d'y rapporter les propositions qui sont à notre portée et nécessaires pour notre sujet.

Aux propositions qui précèdent j'en ajouterai une qui implique l'éternité (du monde), et qu'Aristote prétend être vraie et tout ce qu'il y a de plus admissible ; nous la lui concédons à titre d'hypothèse [2], jusqu'à ce que nous ayons pu exposer nos idées à cet égard [3].

Cette proposition, qui est LA VINGT-SIXIÈME, dit que le temps et le mouvement sont éternels, perpétuels, et toujours existant en acte [4]. De cette proposition donc, il s'ensuit nécessairement,

(1) Tous les mss. que j'ai pu consulter portent ותביין אבעד אלמקדמאת ; cette leçon est confirmée par la version d'Ibn-Tibbon, qui porte ולבאר הרחוקות שבהקדמות. Il paraît néanmoins que le traducteur hébreu avait ici un doute sur lequel il consulta l'auteur ; car voici ce que nous lisons dans la lettre adressée par Maïmonide à R. Samuel Ibn-Tibbon : אלמקדמה אלכ״ה ט֗ננת אן פיהא נקצא ולא נקץ פיהא בל נצהא כמא ענדכם ואנמא תקדיר אלכלאם הכדא ליס גרץ הדה אלמקאלה נקל כתב אלפלאספה פיהא אלא תביין בעץ אלמקדמאת. «Tu supposais que, dans la XXV[e] propos., il manquait quelque chose ; mais il n'y manque rien, et au contraire la leçon est telle que vous l'avez. Mes paroles ne disent autre chose que ceci : Le but de ce traité n'est pas d'y transcrire les livres des philosophes, *mais d'exposer certaines propositions.* » — Si ce sont là réellement les termes de Maïmonide, et qu'il n'y ait pas de faute dans le ms. unique que nous avons de la lettre en question, il faudrait continuer la phrase ainsi : *ou plutôt de rapporter les propositions qui sont à notre portée, etc.* — La version d'Al-'Harizi porte אלא לבאר ההקדמות הרחוקות והקרובות שאנו צריכין עליהם וכו'. Cette version, dans tous les cas, est inexacte ; mais le mot אלא offre une trace de la leçon donnée dans la lettre de Maïmonide.

(2) Cf. ci-dessus, p. 3, note 2.

(3) Littéralement : *Jusqu'à ce qu'il ait été exposé ce que nous nous proposons d'exposer.*

(4) Voyez surtout *Phys.*, liv. VIII, chap. 1, où Aristote établit l'éternité du mouvement comme conséquence nécessaire de l'éternité du temps, qui, comme s'exprime Aristote, est *le nombre du mouvement* : Εἰ δή ἐστιν ὁ χρόνος κινήσεως ἀριθμὸς ἢ κίνησίς τις, εἴπερ ἀεὶ χρόνος ἐστίν, ἀνάγκη καὶ κίνησιν ἀΐδιον εἶναι. Cf. *Métaph.*, XII, 6 : Ἀλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ

selon lui, qu'il y a un corps ayant un mouvement éternel, toujours en acte, et c'est là le *cinquième corps* (1). C'est pourquoi il dit que le ciel ne naît ni ne périt : car le mouvement, selon lui, ne naît ni ne périt. En effet, dit-il, tout mouvement est nécessairement précédé d'un autre mouvement, soit de la même espèce, soit d'une autre espèce (2); et, quand on s'imagine que le mouvement local de l'animal n'est précédé absolument d'aucun autre mouvement, cela n'est pas vrai; car la cause qui fait qu'il (l'animal) se meut après avoir été en repos, remonte à certaines choses qui amènent ce mouvement local : c'est ou bien un changement de tempérament produisant (dans l'animal) le désir de chercher ce qui lui convient, ou de fuir ce qui lui est contraire, ou bien une imagination, ou enfin une opinion qui lui survient, de sorte que l'une de ces trois choses le mette en mouvement, chacune d'elles étant à son tour amenée

φ᾽αρῆναι· ἀεὶ γὰρ ἦν· οὐδὲ χρόνον. κ. τ. λ. Voyez aussi ci-dessus, la XVe proposition et les passages indiqués dans les notes qui l'accompagnent.

(1) C'est-à-dire, le corps de la sphère céleste, qui est au-dessus des quatre éléments, et dont la substance a été désignée sous le nom d'*éther*. Voy. le traité *du Ciel*, liv. I, chap. 2 et 3, *Météor.*, liv. I, chap. 3, et cf. le t. I de cet Ouvrage, p. 247, n. 3, et 425, note 1. — L'expression *cinquième corps* (πέμπτον σῶμα) est familière aux commentateurs d'Aristote. Voy., par exemple, Simplicius, sur le traité *du Ciel*, l. I, chap. 3 (*Scholia in Aristotelem,* collegit Brandis, pag. 475 *a*). Arist. lui-même emploie plutôt les expressions τὸ ἄνω σῶμα (traité *de l'Ame*, II, 7, et *passim;* cf. le commentaire de Trendelenburg, pag. 373 et suiv.), τὸ πρῶτον σῶμα (*du Ciel*, II, 12), τὸ πρῶτον στοιχεῖον (*Météorol.*, I, 2 et 3). C'est sans doute de cette substance céleste que traitait l'écrit d'Empédocle intitulé « De la *cinquième* substance » (περὶ τῆς πέμπτης οὐσίας) et qui, à ce qu'il paraît, fut réfuté par Plutarque dans un écrit mentionné par Lamprias. Cf. Sturz, *Empedocles agrigentinus* (Lipsiæ, 1805, in-8°), pag. 73.

(2) Ainsi, par exemple, le mouvement circulaire de chacune des sphères célestes, considéré en lui-même, est causé par un mouvement de la même espèce qui le précède; la naissance des éléments et leur mouvement procèdent du mouvement circulaire des sphères célestes, qui n'est pas de la même espèce.

par d'autres mouvements [1]. Il dit de même que, dans tout ce

(1) Voyez *Phys.*, liv. VIII, chap. 2. Après avoir parlé de cette objection, tirée du mouvement des animaux, qui paraît être spontané et ne procéder d'aucun mouvement venu du dehors, Aristote fait observer que ce n'est là qu'une fausse apparence, et que nous remarquons toujours, dans ce qui compose l'organisme animal, certains mouvements dont la cause ne doit pas être cherchée dans l'animal même, mais dans ce qui l'environne au dehors, de sorte qu'il y a des mouvements extérieurs qui agissent sur les facultés intellectuelles et appétitives : Ὁρῶμεν γὰρ ἀεί τι κινούμενον ἐν τῷ ζῴῳ τῶν συμφύτων.... οὐδὲν οὖν κωλύει, μᾶλλον δ' ἴσως ἀναγκαῖον τῷ σώματι πολλὰς ἐγγίγνεσθαι κινήσεις ὑπὸ τοῦ περιέχοντος, τούτων δ' ἐνίας τὴν διάνοιαν ἢ τὴν ὄρεξιν κινεῖν, κ. τ. λ. Cf. le traité *du Mouvement des animaux*, chap. 6 : Ὁρῶμεν δὲ τὰ κινοῦντα τὸ ζῷον διάνοιαν, καὶ φαντασίαν καὶ προαίρεσιν, καὶ βούλησιν, καὶ ἐπιθυμίαν · ταῦτα δε πάντα ἀνάγεται εἰς νοῦν καὶ ὄρεξιν. — Pour qu'on puisse mieux comprendre les termes que Maïmonide rapporte ici au nom d'Aristote, nous citerons encore le passage de la *Physique* d'après la version arabe-latine avec l'explication d'Ibn-Roschd (Œuvres d'Aristote avec les commentaires d'Averroès, t. IV, f. 161, col. 3) : « Semper enim invenimus aliquid moveri in animali, quod est naturale in eo; et causa istius motus animalis non est anima ejus, sed aer qui continet animal in eo, quod reputo. Et cum dicimus ipsum moveri a se, non intendimus omni motu, sed motu locali. Et nihil prohibet, immo dignum est ut sit necessarium, ut in corpore fiant plures motus a continente, quorum quidam movent voluntatem et appetitum, et tunc ista movebunt animal secundum totum. » Voici comment Ibn-Roschd explique la fin de ce passage : « Et dixit *et nihil prohibet*, *etc.*, id est et necesse est ut principium motuum animalis sit ex continente : immo hoc est necessarium. Et quia posuit quod in corpore animalis fiunt plures motus ex continente, narravit quomodo accidit ex istis motibus ut animal moveatur in loco, et dixit *quorumquædam moventur*, *etc.*, id est, et hoc est ita, quod in animali fiet ab eo, quod accidit sibi, opinio, voluntas, et appetitus ad motum, aut ad expellendum nocumentum contingens ex continente, aut ad inducendum juvamentum. Et intendit hic per *opinionem* aliquid commune virtuti imaginativæ, et rationali. Animali enim non accidit appetitus, nisi ex imaginatione; v. g. quod, cum patitur et cum timet, fugit : et cum auferuntur appetitus, quiescit : aut, cum accidit ei fatigatio, et appetit quietem. » Sur l'*imagination*, voir aussi plus loin, au commencement du chap. IV.

qui survient, la possibilité de survenir précède dans le temps ce qui survient, et il en tire différentes conclusions pour confirmer sa proposition (1). — Selon cette proposition, le mobile qui est fini (2) devra se mouvoir sur une étendue finie un nombre de fois infini, en retournant toujours sur la même étendue, ce qui n'est possible que dans le mouvement circulaire, comme cela est démontré par la treizième de ces propositions. Il s'ensuit que l'infini peut exister par manière de *succession* et pourvu qu'il n'y ait pas simultanéité (3).

(1) Voy. *Phys.*, VIII, 1 (p. 251 *a*). Aristote, après avoir rappelé la définition du mouvement donnée plus haut, ajoute que, même sans cette définition du mouvement, chacun accordera qu'à l'égard de chaque mouvement, il faut que ce qui se meut soit capable de se mouvoir, comme par exemple capable de transformer ce qui se transforme, et capable de changer de place ce qui se transporte, *de sorte qu'il faut qu'une chose soit combustible avant de brûler, et capable d'enflammer avant qu'elle enflamme.* (ὥστε δεῖ πρότερον καυστὸν εἶναι πρὶν κάεσθαι, καὶ καυστικὸν πρὶν κάειν). Selon Ibn-Roschd (l. c., f. 155, c. 3) ce passage ne veut dire autre chose, si ce n'est que le mouvement (qui, selon Aristote, est *l'entéléchie d'une chose mobile en tant que mobile*) doit exister en puissance dans toute chose mobile. Mais le commentateur arabe nous apprend qu'Al-Farabi entendait ce passage dans ce sens que toute puissance doit *temporellement* précéder l'acte, non-seulement dans le mouvement, mais en général dans tout ce qui survient : « Dico secundum hanc expositionem intellexit Alpharabius et alii hoc capitulum, scilicet quod induxit definitionem motus ad declarandum potentiam esse ante actum; et hoc non est proprium motui, secundum quod est motus, sed est proprium novo facto secundum quod est novum factum, scilicet ut potentia et posse novi præcedat ipsum *secundum tempus.* » Il est évident que Maïmonide a emprunté les termes de l'explication d'Al-Farabi, qu'Ibn-Roschd déclare erronés : « Et hoc quod dixit *et sine hac definitione*, etc., hoc decepit homines in hoc : et existimaverunt ipsum declarare potentiam esse ante actum in tempore, et ipse intendebat dicere quod non dicitur moveri nisi illud in cujus natura est motus, scilicet corpus mobile : et quod non invenitur in immobili. »

(2) C'est-à-dire, la sphère céleste, qui est un corps fini.

(3) C'est-à-dire, qu'on peut admettre l'existence de l'*infini en nombre* (Voy. la IIe propos.), pourvu que les unités qui le composent n'existent

Cette proposition, Aristote s'efforce toujours de la confirmer. Quant à moi, il me semble qu'il ne prétend nullement attribuer aux preuves dont il l'appuie une force démonstrative (1); mais elle est, selon lui, ce qu'il y a de plus admissible. Cependant, ses sectateurs et les commentateurs de ses écrits prétendent qu'elle est nécessaire et non pas seulement possible, et qu'elle a été démontrée (2). Chacun des *Motécallemîn* (au contraire) s'efforce d'établir qu'elle est impossible : car, disent-ils, on ne saurait se figurer qu'il puisse survenir, même *successivement*, des faits infinis (en nombre) ; et ils considèrent cela, en somme, comme une notion première (3). Ce qu'il me semble à moi, c'est que ladite proposition est *possible*, (et qu'elle n'est) ni *nécessaire*, comme le disent les commentateurs des paroles d'Aristote, ni *impossible*, comme le prétendent les *Motécallemîn*. Je n'ai pas pour but, en ce moment, d'exposer les preuves d'Aristote, ni de produire mes doutes contre lui, ni d'exposer mon opinion sur la *nouveauté du monde ;* mais mon but, dans cet endroit, a été d'énumérer les propositions dont nous avons besoin pour nos trois questions (4). Après avoir mis en tête ces propositions et les avoir concédées, je commence à exposer ce qui en résulte.

pas simultanément, mais successivement, les unes après les autres, comme par exemple les instants qui se succèdent dans le temps et les mouvements successifs et non interrompus de la sphère céleste. Voy. le t. I, chap. LXXIII, pag. 413-415.

(1) Littéralement : *Qu'il ne tranche pas* (ou *ne décide pas*) *que ses preuves sur elles soient une démonstration.*

(2) Voy. sur cette question, le chap. XV de cette IIe partie.

(3) Littéralement : *La force de leurs paroles* (c.-à-d., ce qui en résulte en somme) *est que c'est là, selon eux, une notion première ;* c'est-à-dire : ils considèrent généralement comme un simple axiome que *l'infini par succession* est impossible. Cf. le t. I, p. 416. — Tous les mss. portent אנהא ענדהם, et il faut prendre le suffixe fém. de אנהא dans le sens neutre, ou bien le rapporter à un mot מקדמה, qui serait sous-entendu, c'est-à-dire, la proposition qui déclare inadmissible l'infini par succession. La version d'Ibn-Tibbon porte שהוא au masc., celle d'Al-'Harizi שהיא au fém.

(4) C'est-à-dire l'existence, l'incorporalité et l'unité de Dieu.

GUIDE DES ÉGARÉS.

DEUXIÈME PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.[1]

Il s'ensuit de la vingt-cinquième proposition qu'il y a un moteur qui a mis en mouvement la matière de ce qui naît et périt [2], pour qu'elle reçût la forme; et, si l'on cherche ce qui a mis en mouvement ce moteur prochain, il faudra nécessairement qu'on lui trouve (à son tour) un autre moteur, soit de son espèce, soit d'une autre espèce : car le mouvement se trouve dans les quatre catégories auxquelles on applique en général le (terme de) *mouvement*, ainsi que nous l'avons dit dans la quatrième proposition. Mais cela ne peut pas se continuer à l'infini, comme

(1) L'auteur donne, dans ce chapitre, différentes démonstrations de l'existence d'un Dieu unique et immatériel. Ses démonstrations sont de celles qu'on a appelées *physiques* ou *cosmologiques*, et qui nous conduisent de l'existence contingente du monde à la conception d'un être nécessaire. Ses preuves sont principalement fondées sur le *mouvement;* on démontre que, la matière inerte ne pouvant se mouvoir elle-même, et les causes du mouvement ne pouvant pas remonter à l'infini, il est nécessaire de reconnaître un *premier moteur* qui soit lui-même immobile. L'argumentation est, en substance, empruntée à Aristote (*Phys.*, l. VIII, chap. 5 et suiv.; *Métaph.*, l. XII, ch. 6 et 7); mais elle a été, sur divers points, complétée et modifiée par les philosophes arabes, et on reconnaîtra, notamment dans la 3e *Spéculation*, des théories particulières à Ibn-Sinâ.

(2) C'est-à-dire, la matière de toutes les choses sublunaires. Les deux versions hébraïques (cf. *Moré ha-Moré*, pag. 74), selon lesquelles les mots ההוה והנפסד se rapporteraient à la *matière*, sont incorrectes; au lieu de החמר הזה, il faudrait écrire חמר זה sans l'article, et considérer חמר comme un *état construit*, dont זה est le complément.

nous l'avons dit dans la troisième proposition. Or, nous trouvons que tout mouvement (ici-bas) aboutit au mouvement du cinquième corps, où il s'arrête [1]. C'est de ce dernier mouvement que dérive, et à lui remonte par enchaînement, tout ce qui dans le monde inférieur tout entier imprime le mouvement et dispose (à la réception de la forme)[2]. La sphère céleste a le mouvement de translation, qui est antérieur à tous les mouvements, comme il a été dit dans la quatorzième proposition. De même, tout mouvement local (ici-bas) aboutit au mouvement de la sphère céleste. On peut dire, par exemple, que cette pierre qui se meut, c'est le bâton qui l'a mise en mouvement; le bâton a été mu par la main, la main par les tendons, les tendons ont été mus[3] par les muscles, les muscles par les nerfs, les nerfs par la chaleur naturelle, et celle-ci enfin a été mue par la forme qui est dans elle[4], et qui, indubitablement, est le moteur premier. Ce moteur, ce qui l'a porté à mouvoir, aura été, par exemple, une *opinion*[5], à savoir, de faire arriver cette pierre, en la poussant avec le bâton, dans une lucarne, pour la boucher, afin que ce vent qui souffle ne pût pas pénétrer par là jusqu'à lui. Or, ce qui meut ce vent et ce qui produit[6] son souffle, c'est

(1) L'auteur veut dire, je crois, que là s'arrête le mouvement propre aux choses sublunaires, pour se continuer par une impulsion émanée d'un mouvement d'une autre espèce.

(2) C'est-à-dire, tout ce qui dans ce bas monde sert de moteur prochain, ou immédiat, et dispose la matière particulière à recevoir la forme particulière. Voy. ci-dessus la XXVe proposition.

(3) C'est par inadvertance que dans notre texte nous avons écrit חרכתהא, comme l'ont plusieurs mss.; il faut lire חרכהא, leçon plus correcte qu'ont quelques autres mss., car on voit par les mots suivants, ואלעַצַל חרכה, que l'auteur a construit le mot collectif עַצַל comme sing. masc.

(4) Par la *forme*, l'auteur entend ici l'âme vitale.

(5) Voy. ci-dessus, pag. 26, note 1.

(6) Au lieu du participe ומוַלד, plusieurs mss. ont l'infinitif ותוַּלד; de même, plusieurs mss. de la version d'Ibn-Tibbon ont והולדת, au lieu de ומוליד.

le mouvement de la sphère céleste; et ainsi tu trouveras que toute cause de naissance et de corruption remonte au mouvement de la sphère céleste[1].

Quand (par notre pensée) nous sommes enfin arrivés à cette sphère, qui est (également) mue, il faut (disons nous) qu'elle ait à son tour un moteur, selon ce qui a été dit dans la dix-septième proposition. Son moteur ne peut qu'être ou dans elle ou en dehors d'elle; et c'est là une alternative nécessaire. S'il est en dehors d'elle, il doit nécessairement être, ou corporel, ou incorporel; dans ce dernier cas cependant, on ne dirait pas qu'il est *en dehors* d'elle, mais on dirait qu'il est *séparé* d'elle : car de ce qui est incorporel, on ne dit que par extension qu'il est *en dehors* du corps[2]. Si son moteur, je veux dire celui de la sphère, est dans elle, il ne peut qu'être ou bien une force répandue dans tout son corps et divisible en même temps que ce dernier, comme la chaleur dans le feu, ou bien une force (située) dans lui, mais indivisible, comme l'âme et l'intelligence, ainsi qu'il a été dit dans la dixième proposition[3]. Par conséquent, le moteur de la sphère

(1) Voy. le t. I, pag. 362, et *ibid.*, note 2.

(2) L'auteur veut dire que l'expression *en dehors* implique l'idée de *lieu* et de corporéité, et qu'en parlant d'une chose incorporelle, d'une pure intelligence, on ne doit pas dire qu'elle est *en dehors* du corps, mais qu'elle en est *séparée*. Le mot مفارق, *séparé*, est employé par les philosophes arabes pour désigner les substances purement spirituelles, séparées de toute espèce de matière, et auxquelles ne s'applique, sous aucun rapport, l'idée d'*être en puissance*, ni aucune autre catégorie que celle de la *substance*. Ils ont entendu dans ce sens ce qu'Aristote (traité *de l'Ame*, liv. III, chap. 7) appelle τὰ κεχωρισμένα, *les choses séparées* (*de l'étendue*), et c'est là qu'il faut chercher l'origine du terme arabe. Voy. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pag. 449, et cf. t. I, pag. 434.

(3) Le mot *dixième* se lit dans la plupart des mss. arabes, ainsi que dans les deux versions hébraïques; mais ce que l'auteur dit ici se rapporte plutôt à la *onzième* proposition, et en effet l'un des deux mss. de Leyde (cod. 18) porte אלחאדיה עשר. Dans plusieurs éditions de la version d'Ibn-Tibbon, on a ajouté, après le mot העשירית, le chiffre וי״א, qui n'existe ni dans les mss., ni dans l'édition *princeps*.

céleste sera nécessairement une de ce ces quatre choses : ou un autre corps en dehors d'elle, ou un (être) *séparé*, ou une force répandue dans elle, ou une force indivisible.

Le premier (cas), qui suppose comme moteur de la sphère céleste un autre corps en dehors d'elle, est inadmissible, comme je vais le montrer. En effet, étant un corps, il sera mû lui-même en imprimant le mouvement, ainsi qu'il a été dit dans la neuvième proposition; or, comme ce sixième corps (1) sera également mû en communiquant le mouvement, il faudra que ce soit un septième corps qui le meuve, et celui ci encore sera mû à son tour. Il s'ensuivra donc qu'il existe des corps d'un nombre infini, et que c'est par là que la sphère céleste se meut. Mais cela est inadmissible, comme il a été dit dans la deuxième proposition.

Le troisième cas, qui suppose comme moteur de la sphère céleste une force répandue dans elle, est également inadmissible, comme je vais le montrer. En effet, la sphère, étant un corps, est nécessairement finie, comme il résulte de la première proposition; sa force sera donc également finie, comme le dit la douzième, et elle se divisera par la division du corps, comme le dit la onzième (2). Elle ne pourra donc pas imprimer un mouve-

(1) On a déjà vu que le corps de la sphère céleste est appelé le *cinquième* corps (voy. ci-dessus, pag. 25, et *ibid.*, note 1); par conséquent, le corps qui mettrait en mouvement la sphère céleste serait un *sixième* corps.

(2) On pourrait se demander de prime abord pourquoi l'auteur a introduit ici comme prémisse la XIe proposition : car la XIIe paraît suffire complétement pour démontrer que la force répandue dans la sphère céleste ne pourrait pas imprimer à celle-ci un mouvement infini. Samuel Ibn-Tibbon ayant soumis cette question à l'auteur, celui-ci lui répondit, dans la lettre déjà citée, par des détails qu'il serait trop long de reproduire ici. Il dit, en substance, que la XIIe proposition ne s'applique d'une manière absolue qu'à une force divisible (comme par exemple la chaleur du feu, qui ne se répand qu'à une certaine distance limitée), tandis que certaines forces indivisibles qui se trouvent dans un corps fini ne sont pas nécessairement finies; ainsi, par exemple, la pensée de l'homme s'élève au delà de la neuvième sphère, et il n'est pas démontré

ment, qui, comme nous l'avons posé dans la vingt-sixième proposition, serait infini (1).

Quant au quatrième cas, qui suppose comme moteur de la sphère céleste une force indivisible qui serait dans elle, comme par exemple l'âme humaine est dans l'homme, il est également inadmissible que ce moteur seul soit la cause du mouvement perpétuel, bien qu'il s'agisse d'une force indivisible (2). En effet, si c'était là son moteur premier, ce moteur cependant serait mû lui-même *accidentellement* (3), comme il a été dit dans la sixième proposition; mais j'ajoute ici une explication (4). Lorsque, par exemple, l'homme est mû par son âme, qui est sa forme, pour

qu'elle ait une limite, quoiqu'elle se trouve dans un corps fini. Il fallait donc ici, pour montrer que le moteur premier de la sphère ne saurait être une force répandue dans elle, joindre ensemble comme prémisses la XIIe et la XIe proposition. L'auteur va montrer ensuite que ce moteur ne peut pas non plus être une force indivisible.

(1) Littéralement: *Elle ne pourra donc pas mouvoir à l'infini*, *comme nous l'avons posé dans la XXVIe proposition*. Il faut se rappeler que l'auteur n'a admis la XXVIe proposition que comme *hypothèse;* c'est pourquoi il dit ici : *comme nous l'avons* POSÉ, expression dont il ne se sert pas en citant les autres propositions, qui toutes sont rigoureusement démontrées.

(2) Littéralement: *bien qu'elle soit indivisible*. Les fém. כאנת et מנקסמה paraîtraient, selon la construction de la phrase, devoir se rapporter à אלחרכה, *le mouvement;* mais le sens veut qu'on supplée le mot אלקוה, *la force*, que l'auteur a évidemment sous-entendu. C'est donc à tort qu'Ibn-Tibbon, dans sa version hébraïque, a également employé le féminin, ואע"פ שהיא בלתי מתחלקת : car, en hébreu, le mot כח, *force*, est du masculin. Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, pag. 74) a traduit plus exactement ואע"פ שאינו מתחלק. Al-'Harîzi, qui met le féminin (שהיא בלי מתחלקת), peut néanmoins avoir bien saisi le sens : car il emploie le mot כח comme féminin.

(3) C'est-à-dire : Comment supposer que c'est là son moteur premier, puisque ce moteur lui-même est mû *par accident*, comme on va l'exposer?

(4) C'est-à-dire : Je m'expliquerai plus clairement au sujet de l'application de la VIe proposition.

monter de la maison au pavillon supérieur (1), c'est son corps qui est mû *essentiellement*, et l'âme est le moteur premier *essentiel*. Mais cette dernière est mue *accidentellement* : car, quand le corps se transporte de la maison au pavillon, l'âme, qui était dans la maison, se transporte également et se trouve ensuite dans le pavillon (2). Cependant, lorsque l'âme cesse de mouvoir, ce qui est mû par elle, c'est-à-dire le corps, se trouve également en repos et (à son tour), par le repos du corps, cesse le mouvement *accidentel* qui était arrivé à l'âme (3). Or, tout ce qui est mû accidentellement sera nécessairement en repos, comme il a été dit dans la huitième (proposition); et, quand il sera en repos, ce qui est mû par lui le sera également. Il faut donc nécessairement que ce moteur premier ait une autre cause, en dehors de l'ensemble composé d'un moteur et d'une chose mue; si cette cause qui est le principe du mouvement est présente, le moteur premier qui est dans cet ensemble mettra en mouvement la partie mue; mais si elle est absente, cette dernière sera en repos. C'est pourquoi les corps des animaux ne se meuvent pas continuellement, quoiqu'il y ait dans chacun d'eux un moteur premier indivisible : car leur moteur ne meut pas continuellement par son essence, et, au contraire, ce qui le porte à produire le mouvement, ce sont des choses en dehors de lui, soit (le désir) de chercher ce qui lui

(1) Le mot غُرْفَة désigne ici le pavillon ou la *chambre haute* qui, en Orient, se trouve sur la plate-forme des maisons, et qui, en arabe comme en hébreu, porte aussi le nom de *'aliyya*. Voyez mon ouvrage, *Palestine*, pag. 364.

(2) L'un des deux manuscrits de Leyde (cod. 18) porte plus simplement : אנתקלת אלנפס מעה איצֿא וצארת פי אלגרפה; de même la version hébraïque d'Al-'Harîzi : התנועעה הנפש עמו אל העליה « L'âme se meut avec lui vers le pavillon. »

(3) Le mouvement *accidentel* de l'âme est celui qu'elle partage avec le corps après l'avoir elle-même mis en mouvement par l'impulsion essentielle qu'elle lui donne; le déplacement local est accidentel pour l'âme. Voy., sur notre passage, Aristote, Traité *de l'Ame*, l. I, chap. III (§§ 6 et 7) et ch. IV (§ 9).

convient ou de fuir ce qui lui est contraire, soit une imagination, soit une conception, dans (les êtres) qui ont la conception [(1)]. C'est par là seulement qu'il meut, et, en donnant le mouvement [(2)], il est mû lui-même *accidentellement;* il reviendra donc nécessairement au repos, comme nous l'avons dit. — Par conséquent, si le moteur de la sphère céleste se trouvait dans elle de cette manière, il ne serait pas possible qu'elle eût un mouvement perpétuel [(3)].

Si donc ce mouvement est continuel et éternel, comme l'a dit notre adversaire [(4)], — ce qui est possible, comme on l'a dit dans la treizième proposition, — il faudra nécessairement, selon cette opinion, admettre pour la cause première du mouvement de la sphère céleste, le deuxième cas, à savoir qu'elle est *séparée* de la sphère, et c'est ainsi que l'exige la (précédente) division [(5)].

Il est donc démontré que le moteur premier de la sphère céleste, si celle-ci a un mouvement éternel et continuel, ne peut être nullement ni un corps, ni une force dans un corps; de sorte que ce moteur n'a point de mouvement, ni essentiel, ni accidentel [(6)], et qu'à cause de cela aussi il n'est susceptible, ni de division, ni de changement, comme il a été dit dans la septième et dans

(1) Voy. ci-dessus, pag. 26, note 1.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont généralement וכשיתנועע; il faut lire וכשיניע, comme l'a l'édition *princeps*.

(3) Aristote fait observer en outre que l'âme qu'on supposerait à la sphère céleste, condamnée à lui imprimer perpétuellement un mouvement violent n'aurait qu'une existence douloureuse, et serait plus malheureuse que l'âme de tout animal mortel, à qui il est accordé de se récréer par le sommeil; elle aurait le sort d'Ixion attaché à la roue qui tourne perpétuellement. Voy. traité *du Ciel*, liv. II, chap. I.

(4) C'est-à-dire, Aristote, dont Maïmonide combattra plus loin l'opinion relative à l'éternité du monde.

(5) C'est-à-dire, la division en quatre cas, dont le premier, le troisième et le quatrième se sont montrés impossibles, de sorte qu'il ne reste d'admissible que le deuxième cas.

(6) C'est-à-dire, qu'il n'est point mû par un autre moteur, ni essentiellement, ni accidentellement, et qu'il est lui-même immobile.

la cinquième proposition. Et c'est là Dieu — que son nom soit glorifié ! — je veux dire, (qu'il est) la cause première qui met en mouvement la sphère céleste. Il est inadmissible qu'il soit *deux* ou plus : car les choses *séparées*, qui ne sont point corporelles, n'admettent pas la numération, si ce n'est (dans ce sens) qu'elles sont des causes et des effets les unes des autres, comme il a été dit dans la seizième (proposition). Il est clair aussi que, puisque le mouvement ne lui est pas applicable, il ne tombe pas non plus sous le temps, comme il a été dit dans la quinzième.

Cette spéculation nous a donc conduit (à établir), par une démonstration, que la sphère céleste[1] ne saurait se donner elle-même le mouvement perpétuel[2], que la cause première qui lui imprime le mouvement n'est ni un corps, ni une force dans un corps, et qu'elle est *une* et non sujette au changement, son existence n'étant pas liée au temps. Ce sont là les trois questions que les meilleurs d'entre les philosophes ont décidées par démonstration.

DEUXIÈME SPÉCULATION de ces mêmes (philosophes). — Aristote a d'abord posé en principe que, si l'on trouve une chose composée de deux choses (distinctes), et que l'une des deux choses existe isolément en dehors de cette chose composée, il faut nécessairement que l'autre existe également en dehors de cette chose composée : car, si c'était une condition nécessaire de leur existence de n'exister qu'ensemble[3], comme il en est de la matière et de la forme physique, aucune des deux ne pourrait, d'une

(1) Pour que la construction fût plus régulière, il faudrait ajouter, avant les mots אן אלפלך, la préposition אלי. Ibn-Tibbon a traduit, de manière à pallier l'ellipse de la préposition : וכבר יצא לנו מן העיון הזה במופת שהגלגל וכו'; cependant quelques mss. portent : וכבר הביא העיון הזה במופת שהגלגל וכו. Al-'Harîzi a suppléé un verbe : והנה הביא זה העיון בדרך המופת להאמין כי הגלגל וכו'.

(2) C'est-à-dire, que le mouvement lui vient du dehors, et que par conséquent il existe un premier moteur.

(3) Littéralement : *si leur existence exigeait qu'elles n'existassent qu'ensemble.*

façon quelconque, exister sans l'autre. Ainsi donc, l'existence isolée de l'une des deux étant une preuve de leur indépendance mutuelle(1), il s'ensuit nécessairement que l'autre aussi existera (isolément). Si, par exemple, l'oxymel existe, et qu'en même temps le miel existe seul, il s'ensuit nécessairement que le vinaigre aussi existe seul. — Après avoir exposé cette proposition, il dit : Nous trouvons beaucoup de choses composées d'un moteur et de ce qui est mû, c'est-à-dire, qui meuvent autre chose et qui, en donnant le mouvement, sont mues elles-mêmes par autre chose ; cela est clair pour toutes les choses intermédiaires dans le mouvement (2). Mais nous trouvons aussi une chose mue qui ne meut point, et c'est la dernière chose mue(3) ; par conséquent, il faut nécessairement qu'il existe aussi un moteur qui ne soit point mû, et c'est là le moteur premier(4). — Puis donc que le mou-

(1) Littéralement : *du manque de liaison nécessaire* (entre les deux). Sur le sens du mot תלאזם, voy. t. I, pag. 191, note 2.

(2) C'est-à-dire, dans le mouvement universel du monde. Voy. ci-dessus, au commencement de ce chapitre. Dans la version d'Ibn-Tibbon, l'état construit בהנעת est inexact ; il faut lire בהנעה. La version d'Al-'Harîsi porte בתנועה.

(3) C'est, dans l'univers, la matière de ce qui naît et périt ; ou, par exemple, dans les mouvements émanés de l'âme, et dont l'auteur a parlé plus haut, la pierre qui est mue par la main, et qui ne meut plus autre chose.

(4) Cette démonstration paraît être fondée sur un passage de la *Physique* d'Aristote, qui peut se résumer ainsi : On peut considérer dans le mouvement trois choses : la chose mue, le moteur, et ce par quoi celui-ci meut. Ce qui est mû ne communique pas nécessairement le mouvement ; ce qui sert d'instrument ou d'intermédiaire communique le mouvement en même temps qu'il le reçoit ; enfin ce qui meut sans être instrument ou intermédiaire est lui-même immobile. Or, comme nous voyons (dans l'univers), d'une part, ce qui est mû sans avoir en lui le principe du mouvement, c'est-à-dire sans mouvoir autre chose, et d'autre part, ce qui est à la fois mû par autre chose et moteur d'autre chose, il est raisonnable, sinon nécessaire, d'admettre une troisième chose qui meuve sans être mue. Voy. *Phys.*, liv. VIII, ch. 5 (édit. de Bekker,

vement, dans lui, est impossible, il n'est ni divisible, ni un corps, et ne tombe pas non plus sous le temps, ainsi qu'il a été expliqué dans la précédente démonstration.

TROISIÈME SPÉCULATION PHILOSOPHIQUE sur ce sujet, empruntée aux paroles d'Aristote, quoique celui-ci l'ait produite dans un autre but[1]. — Voici la suite du raisonnement : on ne saurait

p. 256 *b*) : *τρία γὰρ ἀνάγκη εἶναι, τό τε κινούμενον, καὶ τὸ κινοῦν, καὶ τὸ ᾧ κινεῖ. κ. τ. λ.* Dans la *Métaphysique*, liv. XII, chap. VII, Aristote se résume lui-même en ces termes : *ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ, ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν, καὶ μέσον τοίνυν ἐστί τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα.* Alexandre d'Aphrodisias a expliqué ce passage à peu près dans les mêmes termes que ceux dont se sert Maïmonide dans cette deuxième démonstration ; et c'est évidemment à Alexandre que notre auteur a emprunté son argumentation, ainsi que la proposition qu'il met en tête comme ayant été énoncée par Aristote lui-même. L'explication d'Alexandre a été citée par Averroès, dans son grand commentaire sur la *Métaphysique*. Nous la reproduisons d'après la version latine de ce commentaire (édit. in-fol., f. 149 *verso*) : « Dixit Alexander : Ista est ratio quod [est] aliquod movens [quod] non movetur, et est dicta breviter et rememoratio ejus quod dictum est in ultimo Physicorum. Et est fundata super duas propositiones, quarum una est quod omne compositum ex duobus quorum alterum potest esse per se, possibile erit etiam alterum esse per se, nisi compositio sit substantiæ et accidentis ; verbi gratiâ quod hydromel, quia componitur ex aqua et melle, et mel invenitur per se, necesse est ergo ut aqua inveniatur per se. Et, quia invenimus aliquod motum et movens quasi compositum ex movente et moto, et invenimus aliquod motum per se et non movens, manifestum est quod est necesse aliquod movens esse et non motum. Hoc igitur movens immune est a potentia, et in nulla materia existit. » Quant à la proposition attribuée par Maïmonide à Aristote, quelques commentateurs ont objecté que, dans ce qui est composé de *substance* et d'*accident*, on ne saurait se figurer l'existence de l'accident seul, quoiqu'évidemment la substance puisse exister seule. Cette objection tombe par la condition expresse posée par Alexandre : *nisi compositio sit substantiæ et accidentis.* Maïmonide, en copiant Alexandre, a peut-être omis cette condition par inadvertance.

(1) L'auteur veut dire que cette démonstration n'appartient pas, à vrai dire, à Aristote, mais que c'est lui qui en a fourni les principaux éléments. C'est lorsqu'il veut démontrer l'éternité du monde dans son

douter qu'il n'y ait des choses qui existent, et ce sont ces êtres perçus par les sens. On ne peut admettre au sujet des êtres que trois cas, et c'est là une division nécessaire : ou bien que tous les êtres ne naissent ni ne périssent ; ou bien que tous ils naissent et périssent[(1)]; ou bien qu'en partie ils naissent et périssent et qu'en partie ils ne naissent ni ne périssent. La premier cas est évidemment inadmissible : car nous voyons beaucoup d'êtres qui naissent et périssent. Le second cas est également inadmissible, comme je vais l'expliquer : En effet, si tout être était soumis à la naissance et à la corruption, chacun d'entre tous les êtres aurait la possibilité de périr ; mais ce qui est possible pour l'espèce ne peut pas ne pas arriver nécessairement, comme tu le sais[(2)]. Il s'ensuivrait de là que *tous* ils auraient nécessaire-

ensemble, qu'Aristote entre dans des détails sur l'idée du périssable et de l'impérissable, et sur ce qui, en lui-même, est ou n'est pas sujet à la naissance et à la corruption; voy. surtout le traité *du Ciel,* liv. I, chap. X et suiv. On va voir que cette troisième démonstration est basée sur les théories d'Ibn-Sinâ.

(1) Ces mots manquent dans plusieurs éditions de la version hébraïque, où il faut ajouter, avec l'édition *princeps*, או יהיו כולם הוות נפסדות·

(2) L'auteur, interrogé par le traducteur Ibn-Tibbon sur le sens précis de ce passage, s'explique à peu près ainsi dans la lettre citée plus haut : Quand le *possible* se dit d'une espèce, il faut qu'il existe réellement dans certains individus de cette espèce : car, s'il n'existait jamais dans aucun individu, il serait *impossible* pour l'espèce, et de quel droit dirait-on alors qu'il est *possible ?* Si, par exemple, nous disons que l'écriture est une chose possible pour l'espèce humaine, il faut nécessairement qu'il y ait des hommes qui écrivent dans un temps quelconque : car, si l'on soutenait qu'il n'y a jamais aucun homme qui écrive, ce serait dire que l'écriture est impossible pour l'espèce humaine. Il n'en est pas de même du *possible* qui se dit d'un individu : car, si nous disons qu'il se peut que cet enfant écrive ou n'écrive pas, il ne s'ensuit pas de cette possibilité que l'enfant doive nécessairement écrire à un moment quelconque. Ainsi donc, le *possible* dit d'une espèce n'est pas, à proprement dire, dans la catégorie du possible, mais est en quelque sorte *nécessaire.* — Cette explication ne suffit pas encore pour bien faire saisir la conclusion que l'auteur va tirer de cette proposition, à savoir,

ment péri, je veux dire, tous les êtres. Or, après qu'ils auraient tous péri, il eût été impossible qu'il existât quelque chose : car il ne serait plus rien resté qui eût pu faire exister quelque chose; d'où il s'ensuivrait qu'en effet il n'existe absolument rien. Cependant, nous voyons des choses qui existent, et nous-mêmes nous existons. — Il s'ensuit donc nécessairement de cette spéculation que, s'il y a des êtres qui naissent et périssent, comme nous le voyons, il faut qu'il y ait aussi un être quelconque qui ne naisse ni ne périsse. Dans cet être qui ne naît ni ne périt, il n'y aura absolument aucune possibilité de périr; au contraire, il sera d'une existence nécessaire, et non pas d'une existence possible (1). — On a dit ensuite (2) : L'être *nécessaire* ne peut être tel que par

que tous les êtres auraient nécessairement péri. Il y a ici peut-être un point obscur sur lequel l'auteur ne voulait pas se prononcer plus clairement, comme l'indique le commentateur Ephodi. Cf. l'introduction de la première partie, t. I, p. 28, VIIe cause. Selon les indications du commentateur Schem-Tob, voici quelle serait la pensée de l'auteur : la possibilité attribuée à toute une espèce est, comme celle-ci, une chose éternelle; on ne peut pas, à proprement dire, attribuer une possibilité à une chose éternelle, et pour elle, tout ce qui est possible sera en même temps nécessaire. — En un mot, l'auteur a voulu dire, à ce qu'il paraît, que l'hypothèse de la contingence, pour l'universalité des êtres, est inadmissible; et, s'il n'a pas clairement énoncé cette thèse, c'est qu'il craignait peut-être de choquer certains lecteurs, en avouant explicitement que cette démonstration, qu'il dit être la plus forte, est basée sur le principe de l'éternité du monde.

(1) L'auteur veut parler de la sphère céleste, qui est d'une existence nécessaire et non soumise à la contingence, bien qu'elle n'ait pas en elle-même la cause nécessaire de son existence, selon la distinction faite par Ibn-Sinâ (voy. ci-dessus la XIXe proposition), et sur laquelle l'auteur revient dans la suite de cette démonstration.

(2) L'auteur, par le mot קאל, *dixit*, fait évidemment allusion à Ibn-Sinâ, qui, comme nous l'avons déjà dit (p. 18, n. 3), a été le premier à distinguer, dans l'être, entre ce qui est nécessaire en lui-même et ce qui l'est par autre chose. Cf., sur la démonstration qui va suivre, l'analyse de la Métaphysique d'Ibn-Sinâ, dans Schahrestâni, pag. 375-376 (trad. all. t. II, p. 253-255).

rapport à lui-même, ou bien par rapport à sa cause; de sorte que (dans ce dernier cas) il pourrait, par rapport à lui-même, exister ou ne pas exister, tandis qu'il sera (d'une existence) nécessaire par rapport à sa cause, et que sa cause, par conséquent, sera le (véritable) être nécessaire, comme il a été dit dans la dix-neuvième (proposition). Il est donc démontré qu'il faut nécessairement qu'il existe un être dont l'existence soit nécessaire par rapport à lui-même, et que, sans lui, il n'existerait absolument rien, ni ce qui serait sujet à la naissance et à la corruption, ni ce qui ne le serait pas, — si toutefois il y a quelque chose qui existe de cette dernière manière, comme le soutient Aristote (1), je veux dire quelque chose qui ne soit pas sujet à la naissance et à la corruption, étant l'effet d'une cause dont l'existence est nécessaire. — C'est là une démonstration qui n'admet ni doute, ni réfutation (2), ni contradiction, si ce n'est pour celui qui ignore la méthode démonstrative.

Nous disons ensuite : L'existence de tout être nécessaire en lui-même doit nécessairement ne point avoir de cause, comme il a été dit dans la vingtième (3) proposition; il n'y aura en lui absolument aucune multiplicité d'idées, comme il a été dit dans la vingt et unième proposition, d'où il s'ensuit qu'il ne sera ni un corps, ni une force dans un corps, comme il a été dit dans la vingt-deuxième. Il est donc démontré, par cette spéculation, qu'il y a un être qui, par sa propre essence même, est d'une existence nécessaire, et c'est celui dont l'existence n'a point de cause, dans lequel il n'y a point de composition, et qui, à cause

(1) L'auteur fait ici ses réserves pour la sphère céleste, dans laquelle, comme on le verra plus loin, il ne veut point voir, avec Aristote, un être increé.

(2) מרפע, qu'il faut prononcer مِدْفَع, signifie littéralement *moyen de repousser*. Dans la vers. hébr. d'Ibn-Tibbon, ce mot est rendu par דחיה (qu'il faut placer avant מחלוקת, comme l'ont les mss.).

(3) Quelques mss. ont ici la forme incorrecte אלעשרינִיּה, qu'Ibn-Tibbon a imitée en hébreu par העשרימיה.

de cela, n'est ni un corps, ni une force dans un corps; cet être est Dieu [que son nom soit glorifié!]. De même, on peut démontrer facilement qu'il est inadmissible que l'existence *nécessaire* par rapport à l'essence même appartienne à deux (êtres): car l'*espèce* d'être nécessaire serait alors une idée ajoutée à l'essence de chacun des deux, et aucun des deux ne serait plus un être nécessaire par sa seule essence; mais il le serait par cette seule idée qui constitue l'*espèce* de l'être et qui appartiendrait à l'un et à l'autre (1). — On peut démontrer de plusieurs manières que dans l'être nécessaire il ne peut y avoir de *dualité* en aucune façon, ni par similitude, ni par contrariété (2); la raison de tout cela est dans la simplicité pure et la perfection absolue (de cet être), — qui ne laisse point de place en dehors de son essence à quoi que ce soit de son espèce (3), — ainsi que dans l'absence totale de toute *cause* (4). Il n'y a donc (en lui) aucune association.

Quatrième spéculation, également philosophique (5). — On sait

(1) En d'autres termes : Dès que l'*existence nécessaire* serait supposée appartenir à plusieurs êtres, ceux-ci formeraient une *espèce* caractérisée par l'existence nécessaire, et, par conséquent, l'idée d'*être nécessaire* serait celle de l'espèce et n'appartiendrait plus à l'essence de chacun de ces êtres.

(2) C'est-à-dire, que la Divinité ne peut se composer de deux principes, ni semblables, ni contraires l'un à l'autre.

(3) Littéralement : *dont il ne reste rien de redondant en dehors de son essence (qui soit) de son espèce*. Le pronom relatif אלדי se rapporte à *l'être nécessaire*, qui est ici sous-entendu.

(4) C'est-à-dire, que l'être absolu n'est émané d'aucune cause antérieure. — Sur les deux mots עלה et סבב, qui sont parfaitement synonymes, voy. t. I, pag. 313, note 1.

(5) Ainsi que le fait observer le commentateur Schem-Tob, cette quatrième spéculation est au fond identique avec la première démonstration, avec cette différence que, dans celle-ci, l'auteur, s'attachant particulièrement à l'idée du mouvement dans l'univers, nous fait arriver au premier moteur, tandis qu'ici il nous fait remonter, d'une manière plus générale, la série des effets et des causes, pour arriver à la cause première absolue.

que nous voyons continuellement des choses qui sont (d'abord) en puissance et qui passent à l'acte. Or, tout ce qui passe de la puissance à l'acte a en dehors de lui quelque chose qui l'y fait passer, comme il a été dit dans la dix-huitième proposition. Il est clair aussi que cet efficient était d'abord efficient en puissance avant de l'être en acte (1); et la raison pourquoi il n'était d'abord qu'en puissance est, ou bien dans un obstacle (provenant) de lui-même, ou bien dans (l'absence d') un certain rapport manquant d'abord entre lui et la chose qu'il a fait passer (à l'acte), de sorte que, ce rapport existant, il a réellement fait passer (à l'acte). Chacun de ces deux cas exigeait nécessairement (à son tour) un efficient, ou quelque chose qui fît cesser l'obstacle; et on devra en dire autant du second efficient, ou de ce qui a fait cesser l'obstacle. Mais, cela ne pouvant s'étendre à l'infini, il faudra nécessairement arriver à quelque chose qui fait passer de la puissance à l'acte, en existant toujours dans le même état, et sans qu'il y ait en lui une *puissance* quelconque, je veux dire sans qu'il ait dans son essence même une chose quelconque (qui soit) en puissance : car, s'il y avait dans son essence même une *possibilité*, il pourrait cesser d'exister, comme il a été dit dans la vingt-troisième (proposition). Il est inadmissible aussi que cet être ait une matière; mais, au contraire, il sera *séparé* (2), comme il a été dit dans la vingt-quatrième (proposition). Cet être *séparé*, dans lequel il n'y a absolument aucune possibilité, mais qui existe (en acte) par son essence, c'est Dieu (3). Enfin, il est clair

(1) Littéralement, *que ce qui fait passer a été d'abord faisant passer (ou efficient) en puissance, ensuite il est devenu faisant passer en acte;* c'est-à-dire, que ce qui a fait passer une chose de la puissance à l'acte possédait d'abord lui-même, en puissance, la faculté de faire passer à l'acte, avant que cette faculté se réalisât sur l'objet qu'il a fait passer à l'acte.

(2) Voy. ci-dessus, pag. 31, note 2.

(3) Il faut se rappeler que, selon Ibn-Sinâ, dont l'auteur a adopté les théories, les autres intelligences *séparées* sont, par rapport à leur propre essence, dans la catégorie du *possible*, et ne tiennent que de leur cause ou de Dieu la qualité d'êtres *nécessaires;* elles ne forment pas une unité

que, n'étant point un corps, il est *un*, comme il a été dit dans la seizième proposition.

Ce sont là toutes des méthodes démonstratives pour (établir) l'existence d'un Dieu unique, qui n'est ni un corps, ni une force dans un corps, (et cela) tout en admettant l'éternité du monde.

Il y a encore une autre *méthode démonstrative* pour écarter la corporéité et établir l'unité (de Dieu) (1) : c'est que, s'il y avait deux dieux, il faudrait nécessairement qu'ils eussent quelque chose qui leur appartînt en commun, — savoir, la chose par laquelle chacun des deux méritât d'être (appelé) *Dieu*, — et quelque autre chose également nécessaire, par quoi eût lieu leur distinction réciproque et par quoi ils fussent *deux*. Mais alors, si chacun des deux avait quelque chose que n'eût pas l'autre, chacun des deux serait composé de deux idées, aucun des deux ne serait ni *cause première*, ni *être nécessaire par lui-même*, et chacun des deux aurait des causes, comme il a été exposé dans la dix-neuvième (proposition). Si, au contraire, la chose distinctive se trouvait seulement dans l'un des deux, celui qui aurait ces deux choses ne serait point un être nécessaire par lui-même.

Autre méthode pour (établir) l'unité. — Il a été établi par démonstration que tout l'univers est comme un seul individu, dont les parties sont liées les unes aux autres, et que les forces de la sphère céleste se répandent dans cette matière inférieure et la *disposent* (2). Cela étant établi, il est inadmissible qu'un dieu s'isole avec l'une des parties de cet être, et qu'un second dieu s'isole avec une autre partie : car elles sont liées l'une à l'autre. Il ne reste donc d'autre partage à faire, si ce n'est que l'un (des

absolue, car elles peuvent être nombrées, comme causes et effets. Voy. la XVIe proposition.

(1) La démonstration que l'auteur va donner est empruntée aux *Motécallemîn*, comme on peut le voir dans la première partie de cet ouvrage, chap. LXXV, IIe méthode (t. I, pag. 443).

(2) Voy. la Ire partie de cet ouvrage, chap. LXXII. — Sur le sens qu'a ici le verbe disposer, voy. la XXVe propos., et cf. pag. 30, note 2.

deux dieux) agisse dans un temps et l'autre dans un autre temps, ou bien qu'ils agissent toujours tous les deux ensemble, de sorte qu'aucune action ne puisse s'accomplir que par les deux ensemble. — Supposer que l'un agisse dans un temps et l'autre dans un autre temps, est impossible par plusieurs raisons. En effet, s'il se pouvait que, pendant le temps où l'un des deux agit, l'autre agît également, quelle serait la cause qui ferait que l'un agît et que l'autre fût oisif? Si, au contraire, il était impossible que l'un des deux agît dans le même temps où l'autre agit, cela supposerait une autre cause qui aurait fait qu'à l'un il fût possible d'agir, tandis qu'à l'autre cela fût impossible : car dans le temps même il n'y a pas de différence, et le substratum de l'action aussi est un *seul* dont les parties sont liées les unes aux autres, comme nous l'avons exposé. Ensuite, chacun des deux tomberait sous le temps : car son action serait liée au temps. Ensuite, chacun des deux passerait de la puissance à l'acte, au moment où il agirait, de sorte que chacun des deux aurait besoin de quelque chose qui le fît passer de la puissance à l'acte. Enfin, il y aurait dans l'essence de chacun des deux une *possibilité*. — Mais, supposer qu'ils opèrent toujours tous les deux ensemble tout ce qui se fait dans l'univers, de sorte que l'un n'agisse pas sans l'autre, c'est là également chose impossible, comme je vais l'expliquer. En effet, toutes les fois qu'une certaine action ne peut s'accomplir que par un ensemble (d'individus), aucun individu de cet ensemble n'est efficient absolu par son essence, et aucun n'est cause première pour l'action en question; mais, au contraire, la cause première est la réunion de l'ensemble. Mais il a été démontré que l'être nécessaire doit être absolument dénué de *cause*. Ensuite, la réunion de l'ensemble est (elle-même) un acte qui, à son tour, a besoin d'une autre cause, et c'est celle qui réunit l'ensemble. Or donc, si ce qui a réuni cet ensemble, sans lequel l'action ne peut s'accomplir, est (un être) unique, c'est là indubitablement Dieu. Si, au contraire, ce qui a réuni cet ensemble est à son tour un autre ensemble, il faudra pour ce second ensemble ce qu'il a fallu

pour le premier ensemble. On arrivera donc nécessairement à un être unique, qui sera la cause de l'existence de cet univers unique, n'importe de quelle manière ce dernier existe : que ce soit par une création *ex nihilo*, ou par nécessité (1).— Il est donc clair aussi, par cette méthode, que l'unité de l'univers entier nous prouve que son auteur est *un*.

Autre méthode pour (établir) l'incorporalité (2). — 1° Tout corps est composé, comme il a été dit dans la vingt-deuxième (proposition), et tout composé suppose nécessairement un efficient, qui est la cause de l'existence de sa forme dans sa matière. 2° Il est aussi parfaitement clair que tout corps est divisible et a des dimensions, et que, par conséquent, il est indubitablement un substratum pour des accidents. Ainsi donc, le corps ne peut être *un*, d'une part, parce qu'il est divisible, et d'autre part, parce qu'il est composé, je veux dire, parce qu'il y a une *dualité* dans le terme même (de *corps*) (3) : car tout corps n'est tel corps déterminé que par une idée ajoutée à l'idée de *corps* en général, et, par conséquent, il y a nécessairement en lui deux idées. Mais il a déjà été démontré que dans l'être nécessaire, il n'y a composition d'aucune façon.

(1) Cf. t. I, p. 314, et *ibid.*, note 1.

(2) Cette méthode a pour but de démontrer que, tout corps étant composé, Dieu, qui est la simplicité absolue, ne saurait être un corps. Elle se compose de deux démonstrations distinctes. Dans la première, basée sur la XXIIe proposition, le corps est considéré au point de vue de sa composition de matière et de forme, qui suppose un efficient, et qui, par conséquent, ne permet pas de voir dans un corps, quel qu'il soit, l'être absolu, indépendant de toute cause. Dans la seconde démonstration, le corps est considéré comme un *être composé*, au point de vue de sa quantité divisible, de sa composition de substance et d'accidents, et de sa qualité d'être complexe, dans lequel il y a à la fois l'idée de corporéité en général et celle d'un corps déterminé quelconque.

(3) Littéralement : *parce qu'il est deux par l'expression* (ou *le terme*); car le mot *corps* renferme l'idée de *corporéité* en général, et l'idée de *tel corps* en particulier.

Après avoir d'abord rapporté ces démonstrations, nous commencerons à exposer notre propre méthode (1), comme nous l'avons promis.

CHAPITRE II.

Ce cinquième corps, qui est la sphère céleste, doit nécessairement être, ou bien quelque chose qui naît et périt [et il en sera de même du mouvement], ou bien quelque chose qui ne naît ni ne périt, comme le dit l'adversaire (2). Or, si la sphère céleste est une chose qui naît et périt, ce qui l'a fait exister après le non-être, c'est Dieu [que son nom soit glorifié!]; c'est là une notion première, car tout ce qui existe après ne pas avoir existé suppose nécessairement quelque chose qui l'ait appelé à l'existence, et il est inadmissible qu'il se soit fait exister lui-même. Si, au contraire, cette sphère n'a jamais cessé et ne cessera jamais de se mouvoir ainsi par un mouvement perpétuel et éternel, il faut, en vertu des propositions qui précèdent, que ce qui lui imprime le mouvement éternel ne soit ni un corps, ni une force dans un corps; et ce sera encore Dieu [que son nom soit glorifié!]. Il est donc clair que l'existence de Dieu [être nécessaire, sans cause, et dont l'existence est en elle-même exempte de toute *possibilité*] est démontrée par des preuves décisives et certaines (3), n'importe que le monde soit une création *ex nihilo*,

(1) C'est-à-dire, celle qui est basée sur la création *ex nihilo*, et que l'auteur exposera plus loin, après avoir donné des détails sur les sphères célestes et les intelligences.

(2) Voy. ci-dessus, pag. 35, note 4.

(3) Ainsi que le fait observer ici le commentateur Ephodi, il ne peut y avoir, pour l'existence de Dieu, de démonstration rigoureuse, basée sur des prémisses bien définies, puisque, comme l'auteur l'a dit ailleurs, Dieu n'a pas de *causes antérieures* et ne saurait être défini. Les preuves qu'on allègue pour l'existence de Dieu sont donc de celles qui sont basées sur des définitions imparfaites, où l'antérieur est défini par le postérieur. Voy. le t. I de cet ouvrage, pag. 190, et *ibid.*, notes 3 et 4. Cf. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pag. 192 et 193.

ou qu'il ne le soit pas. De même, il est établi par des démonstrations qu'il (Dieu) est *un* et incorporel, comme nous l'avons dit précédemment : car la démonstration de son unité et de son incorporalité reste établie, n'importe que le monde soit, ou non, une création *ex nihilo*, comme nous l'avons exposé dans la troisième des méthodes philosophiques (1), et comme (ensuite) nous avons exposé (à part) l'incorporalité et l'unité par des méthodes philosophiques (2).

Il m'a paru bon d'achever les théories des philosophes en exposant leurs preuves pour l'existence des *intelligences séparées*, et de montrer qu'ils sont d'accord, en cela (3), avec les principes de notre religion : je veux parler de l'existence des *anges*. Après avoir achevé ce sujet, je reviendrai à l'argumentation que j'ai promise sur la *nouveauté du monde :* car nos principales preuves là-dessus ne seront solides et claires qu'après qu'on aura connu l'existence des *intelligences séparées* et les preuves sur lesquelles elle s'appuie (4). Mais, avant tout cela, il faut que je fasse une

(1) Voy. le chap. précédent, à la fin de la 3e *spéculation*, où l'auteur a montré que, l'existence de l'*être nécessaire* étant établie, il est facile de démontrer que cet être est *un* et incorporel.

(2) L'auteur veut dire que les preuves alléguées à la fin du chap. I, pour établir l'unité et l'incorporalité de Dieu, sont également indépendantes de la théorie de l'éternité du monde et conservent toute leur force, même avec la doctrine de la *création*. — Un seul de nos mss., et c'est le moins correct, porte : וכמא בינّא פי תביין נפי אלגסמאניה̈; Ibn-Tibbon a également lu les mots פי תביין, qu'il a rendus par בפירוש.

(3) Tous les mss. portent מטאבקה̈ דׄלך, *la conformité de cela*. L'édition *princeps* de la version d'Ibn-Tibbon rend ces mots par הסכימו (pour הסכמת זה); les autres éditions, ainsi que plusieurs mss., substituent השתוותם. Al-'Harîzi : איך יאות זה הענין.

(4) Littéralement : *et comment on a prouvé leur existence;* c.-à-d. et après qu'on aura su comment les philosophes s'y sont pris pour prouver l'existence de ces intelligences. Le verbe אסתדّל doit être prononcé comme prétérit passif (اُسْتُدِلَّ). Ibn-Tibbon l'a pris, par erreur, pour un futur actif (أَسْتَدِلَّ), et il a traduit ואיך אביא ראיה, *et comment prouverai-je?* ce qui a embarrassé les commentateurs. Al-'Harîzi a bien

observation préliminaire, qui sera un flambeau pour éclaircir les obscurités de ce traité tout entier, tant des chapitres qui ont précédé que de ceux qui suivront, et cette observation, la voici :

OBSERVATION PRÉLIMINAIRE.

Sache que, dans ce traité, je n'ai pas eu pour but de composer (un ouvrage) sur la science physique, pas plus que d'analyser d'après certains systèmes les sujets de la science métaphysique, ou de reproduire les démonstrations dont ils ont été l'objet (1). Je n'y ai pas eu non plus pour but de résumer et d'abréger (la science de) la disposition des sphères célestes, ni de faire connaître le nombre de ces dernières; car les livres qui ont été composés sur tout cela sont suffisants, et dussent-ils ne pas l'être pour un sujet quelconque, ce que je pourrais dire, moi, sur ce sujet ne vaudrait pas mieux que tout ce qui a été dit. Mon but dans ce traité n'a été autre que celui que je t'ai fait connaître dans son introduction (2); à savoir, d'expliquer les obscurités de la loi et de manifester les vrais sens de ses allégories, qui sont au-dessus des intelligences vulgaires. C'est pourquoi, quand tu me verras parler de l'existence (3) et du nombre des *Intelligences séparées*, ou du nombre des sphères et des causes de leurs mouvements, ou de la véritable idée de la matière et de la forme, ou de ce qu'il faut entendre par l'*épanchement* divin (4), ou d'autres choses semblables, il ne faudra pas que tu croies un seul instant (5) que

rendu le sens en traduisant : ואיך הביאו ראיה, *et comment ils ont prouvé.*

(1) Littéralement : *ou de démontrer ce qui a été démontré d'eux*, c.-à-d. de ces sujets métaphysiques.

(2) L'auteur veut parler de l'introduction générale placée en tête de la Ire partie.

(3) Littéralement : *de l'affirmation*, c.-à-d. de la doctrine qui affirme l'existence des Intelligences séparées.

(4) Sur le mot פיץ׳ (فيض), voy. t. I, pag. 244, note 1, et ci-après, chap. XII.

(5) Littéralement : *que tu croies, ni qu'il te vienne à l'idée.*

j'aie eu uniquement pour but d'examiner ce sujet philosophique; car ces sujets ont été traités dans beaucoup de livres, et on en a, pour la plupart, démontré la vérité. Mais j'ai seulement pour but de rapporter ce dont l'intelligence peut servir à éclaircir certaines obscurités de la Loi, et d'exposer brièvement tel sujet par la connaissance duquel beaucoup de difficultés peuvent être résolues (1). Tu sais déjà, par l'introduction de ce traité, qu'il roule principalement (2) sur l'explication de ce qu'il est possible de comprendre du *Ma'asé beréschîth* (récit de la Création) et du *Ma'asé mercabâ* (récit du char céleste) (3), et sur l'éclaircissement des obscurités inhérentes à la prophétie et à la connaissance de Dieu. Toutes les fois que, dans un chapitre quelconque, tu me verras aborder l'explication d'un sujet qui déjà a été *démontré* soit dans la science physique, soit dans la science métaphysique, ou qui seulement a été présenté comme ce qu'il y a de plus admissible, ou un sujet qui se rattache à ce qui a été exposé dans les mathématiques, — tu sauras que ce sujet est nécessairement une clef pour comprendre une certaine chose des livres prophétiques, je veux dire de leurs allégories et de leurs mystères, et que c'est pour cela que je l'ai mentionné et clairement exposé, comme étant utile soit pour la connaissance du *Ma'asé mercabâ* et du *Ma'asé beréschîth*, soit pour l'explication d'un principe relatif au prophétisme ou à une opinion vraie quelconque qu'on doit admettre dans les croyances religieuses.

Après cette observation préliminaire, je reviens accomplir la tâche que je m'étais imposée (4).

(1) Tel me paraît être le sens de la phrase arabe, irrégulièrement construite et qui signifie mot à mot : *et beaucoup de difficultés seront résolues par la connaissance de ce sujet que je résumerai.*

(2) Littéralement : *que son pôle tourne seulement sur*, etc.

(3) Voy. le t. I, pag. 9, note 2.

(4) Littéralement : *je reviens achever ce à quoi je m'étais attaché*, ou *ce dans quoi je m'étais engagé.*

CHAPITRE III.

Sache que les opinions qu'émet Aristote sur les causes du mouvement des sphères, et dont il a conclu qu'il existe des *Intelligences séparées*, quoique ce soient des hypothèses non susceptibles d'une démonstration, sont cependant, d'entre les opinions qu'on peut énoncer, celles qui sont le moins sujettes au doute et qui se présentent avec le plus de méthode (1), comme le dit Alexandre dans (son traité) *les Principes de toutes choses* (2). Ce sont aussi des énoncés, qui, comme je l'exposerai, sont d'accord avec beaucoup d'entre ceux de la Loi, surtout selon l'explication des *Midraschim* les plus célèbres, qui, sans doute, appartiennent à nos sages. C'est pourquoi, je citerai ses opinions (3) et ses preuves, afin d'en choisir ce qui est d'accord avec la Loi et conforme aux énoncés des sages [que leur mémoire soit bénie !].

CHAPITRE IV.

Que la sphère céleste est douée d'une âme, c'est ce qui devient clair quand on examine bien (la chose) (4). Ce qui fait que

(1) Plus littéralement : *et qui courent le plus régulièrement.* אגראהא (prononcez أَجْرَاهَا) est un comparatif (أَجْرَى) avec suffixe, dérivé du participe جَارٍ, *courant*, *marchant.*

(2) Ce traité d'Alexandre d'Aphrodisias, qui n'existe plus en grec, paraît être le même qui est mentionné par Casiri, sous le titre de *De Rerum creatarum principiis*, et dont la traduction arabe se trouve dans le mss. arabe nº DCCXCIV de l'Escurial. Voy. Casiri, *Biblioth. arab. hisp.*, t. I, pag. 242.

(3) C'est-à-dire, les opinions d'Aristote.

(4) Cf. le traité *Du Ciel*, l. II, chap. 2, où Aristote appelle le ciel un être *animé*, ayant en lui-même un principe de mouvement (ὁ δ'οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν). Ailleurs, cependant, Aristote paraît attribuer le mouvement circulaire du ciel, comme le mouvement droit des élé-

celui qui entend cela le croit une chose difficile à comprendre, ou le rejette bien loin, c'est qu'il s'imagine que, lorsque nous disons *douée d'une âme*, il s'agit d'une âme comme celle de l'homme, ou comme celle de l'âne et du bœuf. Mais ce n'est pas là le sens de ces mots, par lesquels on veut dire seulement que son mouvement local (1) prouve qu'elle a indubitablement dans elle un principe par lequel elle se meut, et ce principe, sans aucun doute, est une *âme*. En effet, — pour m'expliquer plus clairement, — il est inadmissible que son mouvement circulaire soit semblable au mouvement droit de la pierre vers le bas, ou du feu vers le haut, de sorte que le principe de ce mouvement soit une *nature* (2),

ments, à une nature inhérente au corps céleste (*Ibid.*, liv. I, ch. 2), et d'autres fois, il l'attribue à un désir que fait naître en lui l'intelligence suprême, vers laquelle il est attiré (*Métaph.*, XII, 7). Ici, comme dans la théorie des différents intellects (voir t. I, p. 304 et suiv.), l'obscurité et le vague qui règnent dans les théories d'Aristote ont donné lieu à des interprétations diverses. Les philosophes arabes, et notamment Ibn-Sinâ, combinant ensemble les opinions des commentateurs néoplatoniciens et les théories astronomiques, ont formé, sur le mouvement des corps célestes et sur l'ordre des sphères et des Intelligences, la doctrine développée par Maïmonide dans ce chapitre et dans les suivants, et qui, sur divers points, a été combattue par Ibn-Roschd. Voy. *Avicennæ opera* (Venise, 1495, in-fol.), *Métaph.*, liv. IX, chap. II-IV; Schahrestâni, p. 380 et suiv. (trad. all., t. II, p. 261 et suiv.); *Al-Nadjâh*, ou *Abrégé de la Philosophie d'Ibn-Sinâ* (à la suite du *Canon*), pag. 71 et suiv.; Averroès, *Epitome in libros Metaphys. Aristotelis*, tract. IV. Cf. Albert le Grand, *De Causis et processu universitatis*, lib. I, tract. IV, cap. 7 et 8, et lib. II, tract. II, cap. 1 (*opp. omn.*, t. V, p. 559 et suiv., p. 586 et suiv.); Saint Thomas d'Aquin, *De Substantiis separatis*, cap. II (opp. t. XVII, fol. 16 *verso* et suiv.)

(1) C'est-à-dire, le mouvement local de la sphère céleste.

(2) Le principe du mouvement propre aux éléments, qui est la gravité ou la légèreté, est désigné par Aristote comme une *nature* (φύσις) inhérente aux éléments. Ceux-ci se meuvent en ligne droite, tantôt conformément à leur nature (κατὰ φύσιν), comme par exemple la terre vers le bas et le feu vers le haut, tantôt, et par une force extérieure, contrairement à leur nature (παρὰ φύσιν). Voy. le traité *Du Ciel*, I,2; III, 2; IV, 3, et *passim*. Cf. ci-dessus, p. 8, note 1, et p. 10, note.

et non pas une *âme;* car ce qui a ce mouvement *naturel*, le principe qui est dans lui le meut uniquement pour chercher son lieu (naturel), lorsqu'il se trouve dans un autre lieu, de sorte qu'il reste en repos dès qu'il est arrivé à son lieu (1), tandis que cette sphère céleste se meut circulairement (en restant toujours) à la même place. Mais il ne suffit pas qu'elle soit douée d'une âme, pour qu'elle doive se mouvoir ainsi; car tout ce qui est doué d'une âme ne se meut que par une *nature*, ou par une *conception.* — Par *nature* je veux dire ici (ce qui porte l'animal) à se diriger vers ce qui lui convient et à fuir ce qui lui est contraire, n'importe que ce qui le met ainsi en mouvement soit en dehors de lui, — comme, par exemple, lorsque l'animal fuit la chaleur du soleil, et que, ayant soif, il cherche le lieu de l'eau,— ou que son moteur soit l'imagination [car l'animal se meut aussi par la seule imagination de ce qui lui est contraire et de ce qui lui convient]. — Or, cette sphère ne se meut point dans le but de fuir ce qui lui est contraire ou de chercher ce qui lui convient; car le point vers lequel elle se meut est ausssi son point de départ, et chaque point de départ est aussi le point vers lequel elle se meut. Ensuite, si son mouvement avait ce but-là, il faudrait qu'arrivée au point vers lequel elle se meut, elle restât en repos; car si elle se mouvait pour chercher ou pour fuir quelque chose, sans qu'elle y parvînt jamais, le mouvement serait en vain. Son mouvement circulaire ne saurait donc avoir lieu qu'en vertu d'une certaine *conception* (2), qui lui impose de

(1) Cf. la Ire partie de cet ouvrage, chap. LXXII (t. I, p. 359).

(2) Le verbe تصوّر est dérivé de صورة, *forme*, et signifie, selon le livre *Ta'rîfât*, حصول صورة الشى فى العقل, *recevoir dans l'intellect la forme d'une chose.* L'infinitif, que nous traduisons ici par *conception*, pourrait se rendre aussi par *pensée* ou *idée* (cf. le t. I, p. 116, note 3); dans les versions arabes d'Aristote, les mots τὸ νοεῖν, νόησις et νόημα sont souvent rendus par تصوّر بالعقل, ou simplement par تصوّر. Voy. p. ex. le traité *De l'Ame*, liv. I, chap. 1 (§ 9): Μάλιστα δ' ἔοικεν ἰδίῳ τὸ νοεῖν; en arabe: والذى يشبه ان يكون يخصّها هو التصوّر بالعقل (ms. hébr. de

se mouvoir ainsi. Or, la conception n'a lieu qu'au moyen d'un *intellect;* la sphère céleste, par conséquent, est douée d'un intellect [1]. Mais tout ce qui possède un intellect, par lequel il conçoit une certaine idée, et une âme, par laquelle il lui devient possible de se mouvoir, ne se meut pas (nécessairement) quand il conçoit (une idée); car la seule conception ne nécessite pas le mouvement. Ceci a été exposé dans la *Philosophie première* (ou dans la *Métaphysique*), et c'est clair aussi (en soi-même). En effet, tu trouveras par toi-même que tu conçois beaucoup de choses vers lesquelles aussi tu es capable de te mouvoir, et que cependant tu ne te meus pas vers elles, jusqu'à ce qu'il te survienne nécessairement un désir (qui t'entraîne) vers cette chose que tu as conçue, et alors seulement tu te meus pour obtenir ce que tu as conçu. Il est donc clair que ni l'*âme* par laquelle se fait le mouvement, ni l'*intellect* par lequel on conçoit la chose, ne suffisent pour produire le mouvement dont il s'agit jusqu'à ce qu'il s'y joigne un *désir* de la chose conçue. Il s'ensuit de là que la sphère céleste a le désir (de s'approcher) de ce qu'elle a conçu, à savoir de l'objet aimé, qui est Dieu [que son

la Biblioth. imp., ancien fonds, nº 317, fol. 104 *recto*, col. *b*). *Ibid.*, chap. 4 (§ 14): καὶ τὸ νοεῖν δή; en arabe : والتصوّر بالعقل (même ms., fol. 113, col. *d*). *Métaph.*, liv. XII, chap. 7 : ἀρχὴ δὲ ἡ νόησις; version hébr. : וההתחלה הוא הציור בשכל; vers. ar. lat. (in-fol., fol. 150, col. *a*): « Principium autem est *imaginatio per intellectum.* » Le mot تصوّر indique aussi la simple *notion* (νόημα), dans laquelle il n'y a ni vrai ni faux, et dans ce sens il est opposé à تصديق (affirmation), indiquant la combinaison de pensées (σύνθεσίς νοημάτων), dans laquelle il y a erreur et vérité. Voy. Arist., *Catégories*, chap. 2 commencement, et chap. 4 (II) fin; traité *De l'Interprétation*, chap. I; traité *De l'Ame*, liv. III, chap. 6 (§ 1); et *ibid.* le commentaire d'Averroès (édit. in-fol., fol. 171, col. *c*).

(1) C'est-à-dire, d'une intelligence qu'elle possède dans elle, semblable à la faculté rationnelle de l'homme, et qu'il ne faut pas confondre avec l'intelligence *séparée*, qui est en dehors de la sphère. Cf. la 1re partie de cet ouvrage, chap. LXXII (p. 373-374).

nom soit exalté!]. C'est à ce point de vue qu'on a dit que Dieu met en mouvement la sphère céleste, c'est-à-dire, que la sphère désire s'assimiler à l'objet de sa perception (1), et c'est là cette chose conçue (par elle), qui est d'une simplicité extrême, dans laquelle il ne survient absolument aucun changement, ni aucune situation nouvelle, et dont le bien émane continuellement. Mais la sphère céleste, en tant qu'elle est un corps, ne peut cela que parce que son action est le mouvement circulaire, pas autrement [car le plus haut point de perfection que le corps puisse atteindre, c'est d'avoir une action perpétuelle]. C'est là le mouvement le plus simple que le corps puisse posséder, et (cela étant) il ne survient aucun changement, ni dans son essence, ni dans l'épanchement des bienfaits qui résultent de son mouvement (2).

Aristote, après avoir reconnu tout cela, se livra à un nouvel examen, par lequel il trouva démonstrativement (qu'il y a) des sphères nombreuses, dont les mouvements respectifs diffèrent les uns des autres par la vitesse, par la lenteur, et par la direction (3), quoiqu'elles aient toutes en commun le mouvement circulaire. Cette étude physique le porta à croire que la chose que conçoit telle sphère, de manière à accomplir son mouvement rapide en un jour, doit nécessairement différer de celle que

(1) Cf. Aristote, *Métaph.*, l. XII, ch. 7 (édit. de Brandis, p. 248): Ἐπιθυμητὸν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν. Conformément à la doctrine d'Ibn-Sinâ, Maïmonide considère Dieu et les autres Intelligences séparées comme les *causes finales* du mouvement des sphères célestes, qui, comme on l'a vu, possèdent en elles-mêmes les *causes efficientes* immédiates de leur mouvement, à savoir leurs *âmes* et leurs *intellects*.

(2) C'est-à-dire, dans l'influence bienfaisante que le corps céleste exerce sur le monde sublunaire. Cf. le t. I, chap. LXXII, p. 361 et suiv.

(3) C'est-à-dire, que le mouvement dans les unes est plus rapide ou plus lent que dans les autres, et qu'elles ne se dirigent pas toutes du même côté. Voyez pour ce paragraphe la *Métaphys.* d'Aristote, liv. XII, chap. 8. L'auteur a mêlé aux considérations d'Aristote les théories astronomiques qui avaient cours chez les Arabes, notamment celles de Ptolémée.

conçoit telle autre sphère, qui accomplit un seul mouvement en trente ans [1]. Il en a donc décidément conclu qu'il y a des *Intelligences séparées*, du même nombre que celui des sphères, que chacune des sphères éprouve un désir pour cette intelligence, qui est son principe, et que celle-ci lui imprime le mouvement qui lui est propre, de sorte que telle intelligence (déterminée) met en mouvement telle sphère. Ni Aristote, ni aucun autre [2], n'a décidé que les intelligences soient au nombre de dix ou de cent; mais il a dit qu'elles sont du même nombre que les sphères. Or, comme on croyait, de son temps, que les sphères étaient au nombre de cinquante, Aristote dit : « S'il en est ainsi, les *Intelligences séparées* sont au nombre de cinquante [3]. » Car les connaissances mathématiques étaient rares de son temps et ne s'étaient pas encore perfectionnées; on croyait que pour chaque mouvement il fallait une sphère, et on ne savait pas que l'inclinaison d'une seule sphère faisait naître plusieurs mouvements visibles, comme, par exemple, le mouvement de longitude, le mouvement de déclinaison, et aussi le mouvement (apparent) qu'on voit sur le cercle de l'horizon, dans l'*amplitude*

(1) L'auteur fait allusion, d'une part, au mouvement *diurne* qu'accomplit la sphère supérieure, ou la neuvième sphère, de l'orient à l'occident, dans l'espace de 24 heures, et d'autre part, au mouvement *périodique* de la planète de Saturne, de l'occident à l'orient, qui dure trente ans. Cf. le tome Ier, pag. 357, note 3.

(2) C'est-à-dire, aucun de ses contemporains.

(3) Ceci n'est pas entièrement exact, et l'auteur a seulement voulu donner un nombre rond. Aristote dit que, selon un système, on doit admettre cinquante-cinq sphères, et selon un autre, quarante-sept. Voy. *Métaph.*, XII, 8. Ibn-Sinâ, que notre auteur a probablement suivi, s'exprime plus exactement en disant que, selon Aristote, si les Intelligences sont en raison des sphères, il y en aura *environ* cinquante : « et sequetur secundum sententiam magistri primi quod sunt *circiter quinquaginta et amplius.* » Voy. *Avicennæ opera*, *Metaphysica*, liv. IX, chap. 3 (fol. 104 *recto*, col. *b*.)

des levants et des couchants (1). Mais ce n'est pas là notre but, et nous revenons à notre sujet (2).

Si les philosophes modernes ont dit que les Intelligences sont au nombre de *dix*, c'est qu'ils ont compté les globes ayant des astres et la sphère *environnante*, bien que quelques-uns de ces globes contiennent plusieurs sphères. Or, ils ont compté neuf globes, (à savoir) la sphère qui environne tout, celle des étoiles fixes, et les sphères des sept planètes. Quant à la dixième Intelligence, c'est l'*intellect actif*, dont l'existence est prouvée par nos intellects passant de la puissance à l'acte, et par les formes survenues aux êtres qui naissent et périssent, après qu'elles n'ont été dans leurs matières qu'en puissance (3). Car,

(1) L'auteur veut dire, ce me semble, qu'en supposant à une planète une sphère *inclinée*, c'est-à-dire une sphère dont l'axe est oblique à l'écliptique et dont les poles par conséquent s'écartent de ceux de la sphère des étoiles fixes, on se rend compte à la fois 1° du mouvement périodique en longitude, ou d'occident en orient, 2° du mouvement de déclinaison vers le nord ou le sud, et 3° du mouvement qui s'aperçoit sur le cercle de l'horizon dans les arcs compris entre l'équateur et la limite du lever et du coucher de chaque planète (*amplitude ortive* et *occase*); car, par suite du mouvement de déclinaison, les points des levers et des couchers des planètes varient de jour en jour dans l'étendue de ces arcs de l'horizon.

(2) Littéralement : *à ce dans quoi nous étions*.

(3) Ainsi que nous l'avons dit, l'auteur, dans cette énumération des Intelligences, a suivi Ibn-Sinâ, qui, outre l'Intelligence suprême, ou Dieu, admet dix Intelligences, dont la première, qui émane directement de Dieu (Cf. ci-après, chap. XXII), est celle de la sphère du mouvement diurne, qui environne tout l'univers, et dont la dernière, émanée de l'Intelligence de la sphère lunaire, est l'*intellect actif*. Voy. *Avicennæ opera*, *Metaph.*, IX, *l. c.* : « Si autem circuli planetarum fuerint sic quod principium motus circulorum uniuscujusque planetarum sit virtus fluens a planeta, tunc non erit longe quin *separata* sint secundum numerum planetarum, non secundum numerum circulorum; et tunc eorum numerus est decem post primum (c'est-à-dire Dieu). Primum autem eorum est Intelligentia quæ non movetur, cujus est movere sphæram corporis ultimi (c'est-à-dire la sphère *diurne*).

tout ce qui passe de la puissance à l'acte a nécessairement en dehors de lui quelque chose qui l'y fait passer ; et il faut que cet

Deinde id quod sequitur est quod movet sphæram fixarum. Deinde sequitur quod movet sphæram Saturni. Similiter est quousque pervenitur ad Intelligentiam a qua fluit super nostras animas ; et hæc est Intelligentia mundi terreni, et vocamus eam *Intelligentiam agentem.* » Ibn-Roschd, identifiant la sphère du mouvement diurne avec celle des étoiles fixes, n'admet que huit sphères. Voy. *Epitome in libros metaph.*, tract. IV (fol. 182, col. *a*) : « Tandem apud me est remotum quod inveniatur orbis nonus sine stellis ; nam orbis est stellarum gratia, quæ sunt nobilior pars ejus.... Orbis autem qui movet motum magnum est nobilior cæteris orbibus ; quapropter non videtur nobis quod sit sine stellis, immo apud me est impossibile. » D'après cela, il n'y aurait en tout que *neuf Intelligences séparées*, dont la dernière, comme dans la théorie d'Ibn-Sinâ, est l'*intellect actif*. Celui-ci donc, selon la théorie des Arabes, est dans un rapport intime avec l'Intelligence de la sphère lunaire, dont il émane directement, mais avec laquelle il ne faut pas l'identifier. — [Dans mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, au commencement de la page 332 (Cf. aussi pag. 165 et 448, et le t. I de cet ouvrage, pag. 277, et note 3), je me suis exprimé à cet égard d'une manière inexacte, et j'aurais dû dire : « De la dernière de ces *Intelligences séparées*, qui préside au mouvement de la sphère la plus rapprochée de nous (celle de la lune), *émane* l'intellect actif, etc.»] — Le passage d'Ibn-Roschd (*l. c.*, fol. 184, col. *d*), qu'on a souvent cité pour montrer que, selon cet auteur, l'intellect actif est lui-même le moteur de la sphère lunaire (voy. Ritter, *Geschichte der philosophie*, t. VIII, p. 148), est ainsi conçu dans la version hébraïque : והשכל הפועל הוא יסודר מסוף אלו המניעים במדרגה ונניחו מניע גלגל הירח. Le mot מסוף me paraît être une traduction inexacte des mots arabes من آخر, et il faut traduire ainsi : « L'intellect actif émane du dernier de ces moteurs en rang (c.-à-d. de celui de ces moteurs qui par son rang est le dernier), que nous supposons être le moteur de la sphère de la lune. » Pour ne laisser aucun doute à cet égard, je citerai ici un passage du commentaire de Moïse de Narbonne sur le *Makâcid* d'Al-Gazâli, vers la fin de la IIe partie, ou de la *Métaph.*, où l'on expose (d'après Ibn-Sîna) la théorie des sphères et de leurs intelligences (voy. ms. hébr. du fonds de l'Oratoire, nº 93, fol. 179 *a*) : ואמנם בן רשד וכל הפילוסופים מודים שהשכל הפועל בלתי מניע לגלגל רק שהוא עשירי לשכלים הנפרדים לפי בן רשד והשכל הראשון בכלל והוא עשירי לשכלים העלולים מבלתי מנות במחויב

efficient soit de la même espèce que la chose sur laquelle il agit[1]. En effet, le menuisier ne fait pas le coffre parce qu'il est artisan, mais parce qu'il a dans son esprit la *forme* du coffre; et c'est la forme du coffre, dans l'esprit du menuisier, qui a fait passer à l'acte et survenir au bois la forme (objective) du coffre. De même, sans aucun doute, ce qui donne la forme est une forme *séparée*, et ce qui donne l'existence à l'intellect est un intellect, à savoir l'*intellect actif;* de sorte que l'intellect actif est aux éléments et à ce qui en est composé, ce que chaque *intelligence séparée*, appartenant à une sphère quelconque, est à cette sphère[2], et que le rôle de l'*intellect en acte* existant dans nous, lequel est émané de l'*intellect actif* et par lequel nous percevons ce dernier, est le même que celui de l'intellect existant dans chaque sphère, lequel est émané de l'intelligence séparée, et par lequel elle (la sphère) perçoit l'*intelli-*

המציאות לפי אבוחמד. « Ibn-Roschd et tous les philosophes conviennent que l'*intellect actif* n'est le moteur d'aucune sphère céleste. Mais, selon Ibn-Roschd, il est la dixième des Intelligences séparées, si l'on y comprend aussi l'Intelligence première (ou Dieu); tandis que, selon Abou-'Hamed (al-Gazâli), il est la dixième des Intelligences *causées*, sans compter l'*Être nécessaire* (c.-à-d. la première cause absolue, ou Dieu). »— Cf. Albert le Grand, *De Causis et processu universitatis*, liv. I, tract. IV, cap. 8 (opp. t. V, p. 562 *a*) : « Post Intelligentiam autem orbis lunæ et ipsum orbem lunæ, qui (sicut dicit Aristoteles) in aliquo terrestris est, est Intelligentia quæ illustrat super sphæram activorum et passivorum, cujus lumen diffundit in activis et passivis, quæ super animas hominum illustrat, et cujus virtus concipitur in seminibus generatorum et passivorum. »

(1) Littéralement : *et il faut que ce qui fait sortir* (ou *passer à l'acte*) *soit de l'espèce de ce qui est fait sortir.*

(2) Les éditions de la version hébraïque d'Ibn-Tibbon portent : יחס כל שכל נברל המיוחר לגלגל ההוא; on voit qu'il y manque l'équivalent des mots arabes בכל פלך. Dans les mss. de cette version on lit, comme dans celle d'Al-'Harizi : המיוחר בגלגל לגלגל ההוא; le mot בגלגל rend le mot arabe באלפלך, que portent quelques mss. ar. au lieu de בכל פלך.

gence séparée, la conçoit, désire s'assimiler à elle, et arrive ainsi au mouvement. Il s'ensuit aussi pour lui (1) ce qui déjà a été démontré, à savoir : que Dieu ne fait pas les choses par contact; quand (par exemple) il brûle (2), c'est par l'intermédiaire du feu, et celui-ci est mû par l'intermédiaire du mouvement de la sphère céleste, laquelle à son tour est mue par l'intermédiaire d'une *Intelligence séparée*. Les Intelligences sont donc les *anges qui approchent* (de Dieu) (3), et par l'intermédiaire desquels les sphères sont mises en mouvement. Or, comme les Intelligences séparées ne sont pas susceptibles d'être nombrées sous le rapport de la diversité de leurs essences, — car elles sont incorporelles, — il s'ensuit que, d'après lui (Aristote), c'est Dieu qui a produit la première Intelligence, laquelle met en mouvement la première sphère, de la manière que nous avons exposée; l'Intelligence qui met en mouvement la deuxième

(1) C'est-à-dire, pour *Aristote*, à qui notre auteur attribue le fond de la théorie qu'il vient d'exposer.

(2) Littéralement : *mais (il en est) comme (quand) il brûle par l'intermédiaire, etc.*—Ibn-Tibbon, ayant pris les mots פכמא אן dans leur sens ordinaire de *de même que*, a écrit, pour compléter la phrase, כן הגלגל (*de même* la sphère), tandis que tous les mss. ar. portent simplement ואלפלך (*et* la sphère).

(3) Les mots الملائكة المقرّبون sont empruntés au Korân (chap. IV, v. 170), où ils désignent la Ire classe des anges, ou les *chérubins*. On ne saurait admettre que Maïmonide, dans un ouvrage destiné aux Juifs, ait reproduit avec intention une expression du Korân. Tout le passage est sans doute emprunté à l'un des philosophes arabes, probablement à Ibn-Sînâ, ou à Al-Gazâli. Ce dernier, parlant des philosophes, s'exprime en ces termes (*Destruction des philosophes*, XVIe question, vers. hébr.): וכבר חשבו שהמלאכים השמימיים הם נפשות הגלגלים ושהמלאכים הנקראים כרובים המתקרבים הם השכלים המופשטים. «Ils prétendent que les *anges célestes* sont les âmes des sphères, et que les *anges qui approchent*, appelés *chérubins*, sont les Intelligences abstraites (ou *séparées*).» Cf. Averroès, *Destr. destructionis*, disputat. XVI, au commencement. — Sur l'identification des anges avec les Intelligences séparées, voy. ci-après, chap. VI.

sphère n'a pour cause et pour principe que la première Intelligence, et ainsi de suite [1]; de sorte que l'Intelligence qui met en mouvement la sphère voisine de nous [2] est la cause et le principe de l'*intellect actif*. Celui-ci est la dernière des Intelligences séparées [3], de même que les corps aussi, commençant par la sphère supérieure, finissent par les éléments et par ce qui se compose de ceux-ci. On ne saurait admettre que l'Intelligence qui met en mouvement la sphère supérieure soit elle-même l'Être *nécessaire* (absolu); car, comme elle a une chose de commun avec les autres Intelligences, à savoir, la mise en mouvement des corps (respectifs), et que toutes elles se distinguent les unes des autres par une autre chose, chacune des dix est (composée) de deux choses [4], et, par conséquent, il faut qu'il y ait une cause première pour le tout.

Telles sont les paroles d'Aristote et son opinion. Ses preuves [5]

(1) En d'autres termes: Comme les Intelligences ne constituent pas d'essences diverses, distinctes les unes des autres, de manière à pouvoir être nombrées comme des unités diverses, il s'ensuit qu'elles ne peuvent l'être qu'en tant qu'elles sont les causes et les effets les unes des autres; de sorte que Dieu n'est la cause immédiate que de la première Intelligence, laquelle à son tour est la cause de la deuxième Intelligence, et ainsi de suite. Voy la XVIe des propositions placées en tête de cette IIe partie.

(2) C'est-à-dire, la sphère de la lune.

(3) Littéralement: *A celui-ci aboutit l'existence des Intelligences séparées.*

(4) C'est-à-dire: Puisque, d'une part, la première Intelligence a cela de commun avec les autres qu'elle met en mouvement sa sphère respective, et que, d'autre part, toutes les intelligences se distinguent entre elles en ce qu'elles sont les causes et les effets les unes des autres, on peut distinguer dans la première, comme dans toutes les autres, deux idées différentes, car elle est en même temps le moteur de la première sphère et la cause efficiente de la deuxième Intelligence; elle est donc *composée*, et elle ne saurait être considérée comme l'Être *nécessaire*, qui est d'une simplicité absolue. Cf. le chap. XXII de cette IIe partie.

(5) Il manque ici, dans presque toutes les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, le mot וראיותיו qu'on trouve dans les mss. et dans l'édition *princeps*.

sur ces choses ont été exposées, autant qu'elles peuvent l'être [1], dans les livres de ses successeurs. Ce qui résulte de toutes ses paroles, c'est que toutes les sphères célestes sont des corps vivants, possédant une âme et un intellect; qu'elles conçoivent et perçoivent Dieu, et qu'elles perçoivent aussi leurs principes [2]; enfin, qu'il existe des *Intelligences séparées*, absolument incorporelles, qui toutes sont émanées de Dieu, et qui sont les intermédiaires entre Dieu et tous ces corps (célestes). — Et maintenant je vais t'exposer, dans les chapitres suivants, ce que notre Loi renferme, soit de conforme, soit de contraire à ces opinions.

CHAPITRE V.

Que les sphères célestes sont vivantes et *raisonnables*, je veux dire (des êtres) qui *perçoivent*, c'est ce qui est aussi (proclamé) par la Loi une chose vraie et certaine; (c'est-à-dire) qu'elles ne sont pas des corps morts, comme le feu et la terre, ainsi que le croient les ignorants, mais qu'elles sont, comme disent les philosophes, des êtres animés, obéissant à leur maître, le louant et le glorifiant de la manière la plus éclatante [3]. On a dit : *Les cieux racontent la gloire de Dieu, etc.* (Ps XIX, 2); et

(1) Au lieu de שִׁכְלָם, qu'ont ici toutes les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire סבלם, nom d'action du verbe סבל, qui, comme le verbe arabe احتمل, a le sens de *supporter, soutenir, être admissible* ou *possible*. Le pronom suffixe se rapporte à *ses preuves*.

(2) C'est-à-dire, par l'intellect qu'elles possèdent dans elles (et qu'il ne faut pas confondre avec l'Intelligence séparée), elles ont la *conception* ou la *pensée* de l'Être divin, qu'elles *perçoivent* ensuite par le *désir* qui les attire vers lui. En même temps, elles perçoivent leurs principes; c'est-à-dire, que chacune d'elles perçoit les Intelligences qui lui sont supérieures, et dont elles émanent plus directement.

(3) Littéralement : *qui le louent et le glorifient; et quelle louange! et quelle glorification!*

combien serait-il éloigné de la conception de la vérité celui qui croirait que c'est ici une simple métaphore [1] ! car la langue hébraïque n'a pu employer à la fois les verbes הגיד (annoncer) et ספר (raconter) qu'en parlant d'un Être doué d'intelligence. Ce qui prouve avec évidence que (le Psalmiste) parle ici de quelque chose qui leur est inhérent à elles-mêmes, je veux dire aux sphères, et non pas de quelque chose que les hommes leur attribuent [2], c'est qu'il dit : *Ni discours, ni paroles; leur voix n'est pas entendue* (*Ibid.*, v. 4); il exprime donc clairement qu'il parle d'elles-mêmes (en disant) qu'elles louent Dieu et qu'elles racontent ses merveilles sans le langage des lèvres et de la langue. Et c'est la vérité; car celui qui loue par la parole ne fait qu'annoncer ce qu'il a conçu, mais c'est dans cette conception même que consiste la vraie louange, et, si on l'exprime, c'est pour en donner connaissance aux autres, ou pour mani-

(1) Littéralement : *celui qui croirait que c'est ici la langue de l'état ou de l'attitude;* c'est-à-dire, le langage muet et figuré que, dans notre pensée, nous prêtons aux objets. « L'expression لسان الحال, dit Silvestre de Sacy, est une métaphore qui s'emploie en parlant des choses dont la seule vue prouve aussi bien et souvent mieux que toutes les paroles la vérité d'un fait. C'est ainsi que nous disons en français: *Les faits parlent avec évidence.* Ainsi les Arabes disent que la maigreur d'un homme, son air have et décharné, ses habits usés et déchirés, disent, *par la langue de leur état*, qu'il a été le jouet de la mauvaise fortune, et implorent pour lui la commisération des hommes généreux. » Voy. *Chrest. ar.* (2e édition), t. I, pag. 461. Maïmonide veut dire que ceux-là sont loin de la vérité, qui s'imaginent que dans les paroles du Psalmiste il s'agit d'un langage qui n'existe que dans l'imagination du poëte et que par métaphore il attribue aux cieux; car les sphères célestes, êtres vivants et intelligents, ont réellement un langage en elles-mêmes, et non pas seulement dans notre pensée, quoique leur langage ne consiste pas en paroles. — Les mots לשון הענין, par lesquels la version d'Ibn-Tibbon rend les mots arabes לסאן אלחאל, sont peu intelligibles; Al-'Harizi, pour laisser deviner le vrai sens, a mis : לשון הענין הנראה מהם.

(2) Littéralement : *qu'il décrit leur état en elles-mêmes, je veux dire l'état des sphères, et non pas l'état de la réflexion des hommes à leur égard,* c'est-à-dire, de la réflexion que font les hommes en les contemplant.

fester qu'on a eu soi-même une certaine perception. On a dit (à ce sujet) : *Dites (pensez) dans votre cœur, sur votre couche, et demeurez silencieux* (Ps. IV, 5), ainsi que nous l'avons déjà exposé [1]. Cette preuve, tirée de l'Écriture sainte, ne sera contestée que par un homme ignorant ou qui aime à contrarier. Quant à l'opinion des docteurs à cet égard, elle n'a besoin, je crois, ni d'explication, ni de preuve. Tu n'as qu'à considérer leur rédaction de la *bénediction de la lune* [2], et ce qui est souvent répété dans les prières [3], ainsi que les textes des *Midraschim* sur ces passages : *Et les armées célestes se prosternent devant toi* (Néhémie, IX, 6) [4] ; *Quand les étoiles du matin chantaient ensemble et que les fils de Dieu faisaient éclater leur joie* (Job. XXXVIII, 7) [5]. Ils y reviennent souvent dans leurs discours Voici comment ils s'expriment, dans le *Beréschîth rabbâ,* sur cette parole de Dieu : *Et la terre était* TOHOU *et* BOHOU (Gen. I, 2) : « Elle était *tohâ* et *bohâ* [c'est-à-dire, la terre se lamentait et se désolait de son malheureux sort]; moi et eux, disait-elle, nous avons été créés

(1) Voy. t. I, à la fin du chap. L et chap. LXIV (pag. 288).

(2) L'auteur fait allusion à la prière qu'on doit réciter après l'apparition de la nouvelle lune, et où on dit, en parlant des astres : ששים ושמחים לעשות רצון קונם וכו׳, *ils se réjouissent de faire la volonté de leur créateur, etc.*; ce qui prouve qu'on leur attribue l'intelligence.

(3) Par exemple, dans la prière du matin : פנות צבאות קדושים וכו׳, « les chefs des armées de saints, exaltant le Tout-Puissant, racontent « sans cesse la gloire et la sainteté de Dieu. »

(4) Dans le Talmud, on dit allégoriquement que le soleil parcourt le ciel, se levant à l'orient et se couchant à l'occident, afin de saluer journellement le Créateur, ainsi qu'il est dit : *Et les armées célestes se prosternent devant toi.* Voy. le traité *Synhedrîn*, fol. 91 *b*, et le *Midrasch Yalkout*, nº 1071.

(5) Selon le Talmud (traité *'Hullin*, fol. 91 *b*), ce sont les Israélites qu'on désigne ici allégoriquement par les mots *étoiles du matin*, tandis que par *les fils de Dieu* on entend les anges, qui, selon Maïmonide, ne sont autre chose que les *Intelligences des sphères*. Le verset de Job est donc expliqué ainsi : *Après que les croyants ont chanté leurs hymnes du matin, les anges aussi entonnent leurs chants célestes.*

ensemble [c'est-à-dire, la terre et les cieux]; mais les choses supérieures sont vivantes, tandis que les choses inférieures sont mortes [1]. » Ils disent donc clairement aussi que les cieux [2] sont des corps vivants, et non pas des corps morts, comme les éléments. Ainsi donc il est clair que, si Aristote a dit que la sphère céleste a la *perception* et la *conception*, cela est conforme aux paroles de nos prophètes et des soutiens de notre Loi [3], qui sont les docteurs.

Il faut savoir aussi que tous les philosophes conviennent que le régime de ce bas monde s'accomplit par la force qui de la sphère céleste découle sur lui, ainsi que nous l'avons dit [4], et que les sphères perçoivent et connaissent les choses qu'elles régissent. Et c'est ce que la Loi a également exprimé en disant (des armées célestes) : *que Dieu les a données en partage à tous les peuples* (Deut. IV, 19), ce qui veut dire qu'il en a fait des intermédiaires pour gouverner les créatures, et non pour qu'elles fussent adorées. On a encore dit clairement : *Et pour dominer*

(1) Voy. le Midrasch, *Beréschîth rabbâ*, sect. II (fol. 2, col. *c*). Selon notre auteur, les mots *tohou* et *bohou* de la Genèse (I, 2), qui signifient *informe* et *vide*, ou *dans un état chaotique*, sont considérés par le *Midrasch* comme des participes ayant le sens de *se lamentant, se désolant.* — Nous avons reproduit les paroles du *Midrasch* telles qu'elles se trouvent dans tous les mss. arabes et hébreux du *Guide*. Au lieu de אני והן, *moi et eux*, les éditions du *Midrasch* portent העליונים והתחתונים, *les supérieurs et les inférieurs;* ce sont les éditeurs de la version d'Ibn-Tibbon, qui, pour rendre la phrase plus correcte, ont changé le verbe נבראו, *ont été créés*, en נבראנו, *nous avons été créés.*

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent הגלגלים, *les sphères;* les mss. ont, conformément au texte ar., השמים, *les cieux.*

(3) Littéralement : *De ceux qui portent notre Loi*, c.-à-d. qui en sont les dépositaires et qui ont pour mission de veiller sur sa conservation. Ibn-Tibbon traduit : וחכמי תורתנו, *les sages de notre Loi;* Al-'Harîzi : ומקבלי תורתנו, *ceux qui ont reçu notre Loi.* Il vaudrait mieux traduire en hébreu : ונושאי תורתנו.

(4) Voy. le t. I, chap. LXXII, pag. 361 et suiv., et ci-après, chap. X et suiv., et Cf. ci-dessus, pag. 55, note 2.

(ולמשל) *sur le jour et sur la nuit, et pour séparer, etc.* (Gen. I. 18); car le verbe משל signifie *dominer en gouvernant.* C'est là une idée ajoutée à celle de la *lumière* et des *ténèbres*, qui sont la cause prochaine de la naissance et de la destruction (1); car de l'idée de la lumière et des ténèbres (produites par les astres) on a dit : *et pour séparer la lumière des ténèbres* (*Ibid.*). Or, il est inadmissible que celui qui *gouverne* une chose n'ait pas la connaissance de cette chose, dès qu'on s'est pénétré du véritable sens qu'a ici le mot *gouverner.* Nous nous étendrons encore ailleurs sur ce sujet.

CHAPITRE VI.

Quant à l'existence des anges, c'est une chose pour laquelle il n'est pas nécessaire d'alléguer une preuve de l'Ecriture ; car la Loi se prononce à cet égard dans beaucoup d'endroits. Tu sais déjà qu'Élohim est le nom des *juges* (ou des *gouvernants*) (2) ; p. ex. *devant les Elohîm* (juges) *viendra la cause des deux* (Exod. XXII, 9). C'est pourquoi ce nom a été métaphoriquement employé pour (désigner) les anges, et aussi pour *Dieu*, parce qu'il est le juge (ou le *dominateur*) des anges; et c'est pourquoi aussi on a dit (Deut. X, 17) : *Car l'Eternel votre Dieu*, ce qui est une allocution à tout le genre humain ; et ensuite : *Il est le Dieu des dieux*, c'est-à-dire le dieu des anges, *et le Seigneur des seigneurs*, c'est-à-dire le maître des sphères et des astres, qui sont les *seigneurs* de tous les autres corps. C'est là le vrai sens, et les mots *élohîm* (dieux) et *adonîm* (seigneurs) ne sauraient désigner ici des êtres humains (3) ; car ceux-ci seraient trop infimes pour

(1) Voy. le t. I, pag. 362, note 2.

(2) Voy. la Ire partie, chap. II, pag. 37.

(3) Littéralement : *Les* ELOHIM *et les* ADONIM *ne sauraient être de l'espèce humaine*, c'est-à-dire, en prenant ces mots dans le sens de *juges* et de *dominateurs.*

cela[1]; et d'ailleurs les mots *votre Dieu*[2] embrassent déjà toute l'espèce humaine, la partie dominante comme la partie dominée. — Il ne se peut pas non plus qu'on ait voulu dire par là que Dieu est le maître de tout ce qui, en fait (de statues) de pierre et de bois, est réputé une divinité ; car ce ne serait pas glorifier et magnifier Dieu que d'en faire le maître de la pierre, du bois et d'un morceau de métal. Mais ce qu'on a voulu dire, c'est que Dieu est le dominateur des dominateurs, c'est-à-dire des anges, et le maître des sphères célestes.

Nous avons déjà donné précédemment, dans ce traité, un chapitre où l'on expose que les anges ne sont pas des corps[3]. C'est aussi ce qu'a dit Aristote ; seulement il y a ici une différence de dénomination : lui, il dit *Intelligences séparées*, tandis que nous, nous disons *anges*[4]. Quant à ce qu'il dit, que ces Intelligences séparées sont aussi des intermédiaires entre Dieu et

(1) C'est-à-dire : les êtres humains, même les personnages de distinction, sont d'un rang trop inférieur pour être mis directement en rapport avec Dieu, et pour qu'on croie glorifier Dieu en disant qu'il est leur juge et leur dominateur.

(2) Le mot אלהים dans plusieurs éditions de la version d'Ibn-Tibbon est une faute ; il faut lire אלהיכם.

(3) Voy. la Ire partie, chap. XLIX.

(4) Albert le grand, qui combat cette identification des anges avec les Intelligences séparées, dit que c'est là une théorie qui appartient particulièrement à Isaac Israeli, à Maïmonide et à d'autres philosophes juifs : « Ordines autem intelligentiarum quos non determinavimus quidam dicunt esse ordines angelorum, et intelligentias vocant angelos ; et hoc quidem dicunt Isaac et Rabbi Moyses et cæteri philosophi Judæorum. Sed nos hoc verum esse non credimus. Ordines enim angelorum distinguuntur secundum differentias illuminationum et theophaniarum, quæ revelatione accipiuntur et fide creduntur, et ad perfectionem regni cœlestis ordinantur in gratia et beatitudine. De quibus philosophia nihil potest per rationem philosophicam determinare. » Voy. *De causis et processu universitatis*, liv. I, tract. IV, cap. 8 (opp. t. V, pag. 563 *a*). On a vu cependant que les philosophes arabes professent sur les anges la même opinion que Maïmonide. Cf. ci-dessus, pag. 60, note 3.

les (autres) êtres et que c'est par leur intermédiaire que sont mues les sphères, — ce qui est la cause de la naissance de tout ce qui naît(1), — c'est là aussi ce que proclament tous les livres (sacrés) ; car tu n'y trouveras jamais que Dieu fasse quelque chose autrement que par l'intermédiaire d'un ange. Tu sais que le mot MALAKH (ange) signifie *messager ;* quiconque donc exécute un ordre est un *malâkh*, de sorte que les mouvements de l'animal même irraisonnable s'accomplissent, selon le texte de l'Écriture, par l'intermédiaire d'un *malâkh*, quand ce mouvement est conforme au but qu'avait Dieu, qui a mis dans l'animal une force par laquelle il accomplit ce mouvement. On lit, p. ex. : *Mon Dieu a envoyé son ange* (MALAKHEH) *et a fermé la gueule des lions, qui ne m'ont fait aucun mal* (Daniel, VI, 22) ; et de même tous les mouvements de l'ânesse de Balaam se firent par l'intermédiaire d'un MALAKH. Les éléments mêmes sont nommés MALAKHÎM (*anges* ou *messagers*) ; p. ex. : *Il fait des vents ses messagers* (MALAKHÂW) *et du feu flamboyant ses serviteurs.* (Ps. CIV, 4). Il est donc clair que le mot MALAKH s'applique : 1° au *messager* d'entre les hommes, p. ex. : *Et Jacob envoya des* MALAKHÎM ou *des messagers* (Gen. XXXII, 3) ; 2° au *prophète*, p. ex. : *Et un* MALAKH *de l'Eternel monta de Guilgal à Bokhîm* (Juges II, 1) ; *Il envoya un* MALAKH *et nous fit sortir d'Egypte* (Nom. XX, 16) ; 3° aux *Intelligences séparées* qui se révèlent aux prophètes dans la vision prophétique ; enfin 4° aux facultés animales, comme nous l'exposerons. Ici, nous parlons seulement des *anges*, qui sont des Intelligences séparées ; et certes notre Loi ne disconvient pas que Dieu gouverne ce monde par l'intermédiaire des anges. Voici comment s'expriment les docteurs sur les paroles de la Loi : *Faisons l'homme à notre image* (Gen. I, 26), *Eh bien, descendons* (*Ibid.* XI, 7), où on emploie le

(1) C'est-à-dire, des choses sublunaires qui naissent et périssent : Pour les mots פּאן ד̇לך, *ce qui est*, on lit dans les éditions d'Ibn-Tibbon. אשר תנועתם היא, *dont le mouvement est ;* les mss. portent אשר הוא, ce qui est conforme au texte arabe.

pluriel : « Si, disent-ils, il est permis de parler ainsi, le Très-Saint ne fait aucune chose qu'après avoir *regardé* la famille supérieure (1). » Le mot *regardé* est bien remarquable (2); car Platon a dit, dans ces mêmes termes, que Dieu ayant-*regardé* le monde des intelligences, ce fut de celui-ci qu'émana l'être (3). Dans quelques endroits, ils disent simplement : « le Très-Saint ne fait aucune chose qu'après avoir *consulté* la famille supérieure (4). » Le mot פמליא (familia) signifie *armée* dans la langue grecque (5). On a dit encore dans le *Beréschîth rabbâ*, ainsi que dans le *Midrasch Kohéleth*, (sur les mots) *ce qu'ils ont déjà fait* (Ecclésiaste II, 12) : « On ne dit pas ici עשהו, *il l'a fait*, mais עשוהו *ils l'ont fait;* c'est que, s'il est permis de parler ainsi, lui (Dieu) et son tribunal se sont consultés sur chacun de tes membres et l'ont placé sur sa base, ainsi qu'il est dit : *il t'a fait, et il t'a établi*

(1) Voy. ci-après, note 4. Le mot מסתכל (ayant *regardé*), sur lequel l'auteur insiste ici particulièrement, ne se trouve ni dans les passages talmudiques que nous indiquons ci-après, ni dans les passages analogues du *Beréschîth rabbâ*, sect. 8; peut-être cette leçon existait-elle autrefois dans quelque *Midrasch* qui ne nous est pas parvenu.

(2) Littéralement : *étonne-toi de ce qu'ils disent : ayant* REGARDÉ. אענב est ici l'impératif, et c'est à tort qu'Ibn-Tibbon a rendu ce mot par l'aoriste אתמה, *je m'étonne*. Al-'Harizi traduit : ויש לתמוה, *il faut s'étonner;* Ibn-Falaquéra met l'impératif ותמה (*Moré ha-Moré*, pag. 86).

(3) Cf. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 100-102 et p. 253-254.

(4) Voy. Talmud de Babylone, traité *Synhedrîn*, fol. 38 *b*, et Talmud de Jérusalem, même traité, chap. I. Selon Moïse de Narbonne et d'autres commentateurs, la différence consisterait dans la suppression de la formule כביכול, *s'il est permis de parler ainsi;* mais je crois qu'elle consiste plutôt dans l'emploi du mot *consulté*, qui n'a pas la même portée que le mot *regardé*, et qui ne donnerait pas lieu à une comparaison avec les paroles de Platon.

(5) L'auteur veut dire que par les mots פמליא של מעלה le Talmud entend l'*armée supérieure* ou *céleste;* c'est probablement en faveur du rapprochement qu'il a fait avec certaines paroles de Platon qu'il aime à donner au mot פמליא une origine grecque, tandis que c'est évidemment le mot latin *familia*.

(Deutér. XXXII, 6)[1]. » On a dit encore dans le *Beréschîth rabbâ:* « Partout où il a été dit : ET *l'Eternel*, c'est lui et son tribunal[2]. »

Tous ces textes n'ont pas pour but, comme le croient les ignorants, (d'affirmer) que le Très-Haut parle, ou réfléchit, ou examine, ou consulte, pour s'aider de l'opinion d'autrui[3]; car comment le Créateur chercherait-il un secours auprès de ce qu'il a créé? Tout cela, au contraire, exprime clairement que même les (moindres) particularités de l'univers, jusqu'à la création des membres de l'animal tels qu'ils sont, que tout cela (dis-je) s'est fait par l'intermédiaire d'anges; car toutes les facultés sont des anges. De quelle force[4] est l'aveuglement de l'ignorance, et combien est-il dangereux! Si tu disais à quelqu'un de ceux qui prétendent être les *sages d'Israël* que Dieu envoie un ange, qui entre dans le sein de la femme et y forme le fœtus, cela lui plairait beaucoup; il l'accepterait et il croirait que c'est attribuer à Dieu de la grandeur et de la puissance, et reconnaître sa haute sagesse[5]. En même temps il admettrait aussi que l'ange est un

(1) Voy. *Beréschîth rabbâ*, sect. 12 (fol. 10, col. *b*), et le *Midrasch* de *Kohéleth*, ou de l'Ecclésiaste (fol. 65, col. *b*), où, dans les paroles obscures de l'Ecclésiaste, on considère Dieu comme sujet du verbe עשוהו, *ils l'ont fait.*

(2) Voy. *Beréschîth rabbâ*, sect. 51 (fol. 45, col. *d*). — Le sens de ce passage est celui-ci : toutes les fois que dans l'Écriture sainte on lit (ויהוה) *et* l'Éternel, sans qu'on puisse rigoureusement justifier l'emploi de la conjonction ו, *et*, celle-ci indique que l'action est attribuée à la fois à Dieu et aux anges qui composent son tribunal.

(3) Littéralement : *qu'il y a là* (c.-à-d. auprès de Dieu) *langage*, — *combien est-il au-dessus de cela ! — ou réflexion, ou examen, ou consultation et désir de s'aider de l'opinion d'autrui.* La traduction d'Ibn-Tibbon, שיש לו יתעלה דברים, n'est pas tout à fait littérale. Les mots או התבוננות doivent être placés avant או שאלת עצה, comme l'ont en effet les mss.

(4) Au lieu de אשד̄, Ibn-Tibbon et Al-'Harizi ont lu אשר̄ (avec *resch*), car ils traduisent l'un et l'autre : מה מאד רע ; Ibn-Falaquéra traduit : מה מאד קשה (*Moré ha-Moré*, pag. 87).

(5) Plus littéralement : *et il y verrait une grandeur et une puissance à l'égard de Dieu et une sagesse de la part du Très-Haut.* Dans plusieurs mss.

corps (formé) d'un feu brûlant, et qu'il a la grandeur d'environ un tiers de l'univers entier; et tout cela lui paraîtrait possible à l'égard de Dieu. Mais, si tu lui disais que Dieu a mis dans le sperme une force formatrice qui façonne et dessine ces membres, et que c'est là l'*ange*, ou bien que toutes les formes viennent de l'action de l'*intellect actif* et que c'est lui qui est l'ange et le *prince du monde* dont les docteurs parlent toujours, il repousserait une telle opinion (1); car il ne comprendrait pas le sens de cette grandeur et de cette puissance véritables, qui consistent à faire naître dans une chose des forces actives, imperceptibles pour les sens. Les docteurs ont donc clairement exposé, pour celui qui est véritablement un *sage*, que chacune des forces corporelles est un *ange*, à plus forte raison les forces répandues dans l'univers, et que chaque force a une certaine action déterminée, et non pas deux actions. Dans le *Beréschîth rabbâ* on lit : « Il a été enseigné : un seul ange ne remplit pas deux missions, et deux anges ne remplissent pas la même mission (2); » — et c'est là en effet une condition de toutes les forces (physiques). Ce qui te confirmera encore que toutes les forces individuelles, tant physiques que psychiques, sont appelées *anges*, c'est qu'ils disent dans plusieurs endroits, et primitivement dans le *Beréschîth rabbâ* : « Chaque jour le Très-Saint crée une classe d'anges, qui récitent devant lui un cantique et s'en vont (3). » Comme on a objecté à ces paroles un passage qui indiquerait que les anges sont *stables*, — et en effet il a été exposé plusieurs fois que les anges sont *vivants* et *stables*, — il a été fait cette réponse, qu'il y en a parmi eux qui

on lit עֹצְמָה קֹדְרָה sans la conjonction ו, de même dans les versions d'Ibn-Tibbon et d'Ibn-Falaquéra עוצם יכולת, *la grandeur de la puissance*, tandis que celle d'Al-'Harizi porte גדולה ותפארת.

(1) Littéralement : *il fuirait de cela.*

(2) Voy. *Beréschîth rabbâ*, sect. 50 (fol. 44, col. *d*).

(3) Voy. *ibid.*, sect. 78 (fol. 68, col. *a*); cf. *Ekhâ rabbathi*, ou *Midrasch* des Lamentations de Jérémie, au chap. III, v. 22 (fol. 56, col. *b*), et Talmud de Babylone, traité *'Haghîgâ*, fol. 14 *a*.

sont stables, mais qu'il y en a aussi de périssables (1). Et il en est ainsi en effet; car ces forces *individuelles* naissent et périssent continuellement, tandis que les *espèces* de ces forces sont permanentes et ne se détériorent pas (2). — On y dit encore (3), au sujet de l'histoire de Juda et de Tamar : « R. Io'hanan dit : Il (Juda) voulût passer outre; mais Dieu lui députa un ange préposé à la concupiscence, » c'est-à-dire à la faculté vénérienne. Cette faculté donc, on l'a également appelée *ange*. Et c'est ainsi que tu trouveras qu'ils disent toujours : *Un ange préposé à telle ou telle chose ;* car toute faculté que Dieu a chargée d'une chose quelconque (4) est (considérée comme) *un ange préposé à cette chose.* Un passage du *Midrasch Kohéleth* dit : « Pendant que l'homme dort, son âme parle à l'ange et l'ange aux chérubins (5) ; » ici donc, pour celui qui comprend et qui pense, ils ont dit clairement que la faculté imaginative est également appelée *ange* et que l'intellect est appelé *chérubin* (6). Cela paraîtra bien

(1) Voy. *Beréchîth rabbâ*, *l. c.* : זה מיכאל וגבריאל שהן שרים של מעלה דכולא מתחלפין ואנון לא מתחלפין; c'est-à-dire, que Micael et Gabriel sont du nombre des *princes supérieurs*, ou les anges de Ire classe, qui ne sont pas passagers comme les autres et qui récitent des cantiques tous les jours.

(2) Sur le mot תַכְלִית, cf. t. I, pag. 77, note 5.

(3) C'est-à-dire, dans le *Beréschîth rabbâ;* voy. sect. 85 (fol. 75, col. *a*).

(4) C'est-à-dire, que Dieu a destinée à une fonction physique quelconque.

(5) Voy. le *Midrasch Kohéleth* (fol. 82, col. *a*) sur les mots כי עוף השמים וכו׳, *car l'oiseau du ciel emportera la voix et l'ailé redira la parole* (Ecclésiaste, X, 20) : אמר ר׳ בון בשעה שהאדם ישן הגוף אומר לנשמה והנשמה לנפש והנפש למלאך ומלאך לכרוב והכרוב לבעל כנפים מי הוא זה השרף והשרף יוליך דבר ויגיד לפני מי שאמר והיה העולם. « R. Boun dit : Pendant que l'homme dort, le corps parle à l'âme sensible, celle-ci à l'âme rationnelle, celle-ci à l'ange, celui-ci au chérubin, et ce dernier à l'être ailé, qui est le séraphin; celui-ci enfin emporte la parole et la redit devant celui *qui a ordonné, et le monde fut.* » Cf. *Wayyikra rabbâ*, ou *Midrasch* du Lévitique, sect. 32 (fol. 172, col. *b*).

(6) Selon l'auteur, le *Midrasch* aurait désigné par l'*âme* les sens en

beau à l'homme instruit, mais déplaira beaucoup aux ignorants [1].

Nous avons déjà dit ailleurs que toutes les fois que l'ange se montre sous une forme quelconque, c'est dans une *vision prophétique* [2]. Tu trouves [3] des prophètes qui voient l'ange [4] comme s'il était un simple individu humain; p. ex. : *Et voici trois hommes* (Gen. XVIII, 2). A d'autres, il apparaît comme un homme redoutable et effrayant; p. ex. : *Et son aspect était celui d'un ange de Dieu, très redoutable* (Juges, XIII, 6). A d'autres encore il apparaît comme du feu; p. ex. : *Et l'ange de l'Eternel lui apparut dans une flamme de feu* (Exode, III, 2). On a dit encore au même endroit [5] : « A Abraham, qui avait une faculté excel-

général, ou, si l'on veut, le *sens commun;* celui-ci transmet à l'imagination, appelée ici *ange*, les impressions reçues, et l'imagination, à son tour, les transmet à l'intelligence, désignée sous le nom de *cherubin*. Cependant, l'ensemble du passage cité dans la note précédente nous paraît peu favorable à cette interprétation, et il est plus probable que les mots *ange*, *chérubin* et *séraphin* désignent ici des êtres supérieurs, intermédiaires entre Dieu et l'homme. Voy. le *Yephé toar*, ou commentaire de Samuel Yaphé sur le *Wayyikrâ-rabbâ*, sect. 32, § 2.

(1) Littéralement : *Combien cela est beau pour celui qui sait, mais combien ce sera laid pour les ignorants!* L'auteur veut dire que l'explication qu'il vient de donner du passage du *Midrasch* sera fortement approuvée par les hommes instruits, mais déplaira beaucoup aux ignorants, qui aimeront mieux prendre les mots *ange* et *chérubin* dans le sens littéral et croire à un entretien mystérieux de l'âme avec les êtres supérieurs.

(2) C'est-à-dire, que la forme que le prophète voit n'existe que dans son imagination et n'a point de réalité objective. Voy. la Ire partie, chap. XLIX.

(3) Au lieu de אנת, quelques mss. portent אנך (إِنَّكَ).

(4) Tous les mss. portent אלמלאכים au pluriel, et כאנה avec le suffixe singulier; de même Ibn-Tibbon : יראו המלאכים כאלו הוא איש.

(5) C'est-à-dire, dans le *Beréschîth rabbâ;* voy. sect. 50 (fol. 44, col. *d*), où l'on explique pourquoi les messagers célestes apparurent à Abraham comme des *hommes* (Gen., XVIII, 2), et à Lot, comme des *anges* (*Ibid.*, XIX, 1).

lente, ils apparurent sous la figure d'*hommes*; mais à Loth, qui n'avait qu'une faculté mauvaise, ils apparurent sous la figure d'*anges.* » Il s'agit ici d'un grand mystère relatif au prophétisme, dont on dira plus loin ce qu'il convient [1]. — On y a dit encore : « Avant d'accomplir leur mission, (ils se montrèrent comme) des hommes; après l'avoir accomplie, ils reprirent leur nature d'anges [2] » — Remarque bien que de toute part on indique clai-

(1) Littéralement : *et (plus loin) le discours tombera* (ou *reviendra*) *sur le prophétisme par ce qu'il convient* (*d'en dire*). — Le mystère qui, selon notre auteur, serait indiqué dans le passage du *Midrasch*, paraît être celui-ci : que les visions n'ont pas de réalité objective et ne sont que l'effet de l'imagination, et que, plus la faculté imaginative est forte et parfaite, plus les objets qu'on croit voir quittent leur forme vague et incertaine et s'approchent de la réalité. Abraham donc, vrai prophète et doué d'une grande force d'imagination, voyait devant lui les messagers divins sous une forme humaine bien distincte, tandis que Loth ne les voyait que sous la forme vague et nébuleuse de ces êtres redoutables et fantastiques, créés par une imagination malade. Les commentateurs font observer que le sens que l'auteur attribue ici au passage du *Midrasch* paraît être en contradiction avec ce qu'il dit plus loin, au chap. XLV, où, en énumérant les différents degrés des visions prophétiques, il place les visions d'*anges* au-dessus des visions d'*hommes.* On peut répondre avec Joseph ibn-Kaspi qu'ici il s'agit d'une distinction dans la nature même de la vision, qui peut survenir à l'homme ou dans l'état de veille, ou dans un songe. Pour Abraham la vision était claire et distincte, tandis que pour Loth elle était confuse : l'un était éveillé, l'autre rêvait; mais, dans chacune des espèces de visions, l'apparition d'une figure humaine est inférieure à celle d'un ange; c'est-à-dire, la perception d'un être sublunaire est au-dessous de la perception des Intelligences supérieures, appelées *anges.*

(2) Littéralement : « ils se revêtirent d'*angélité.* » Dans notre texte nous avons reproduit ce passage du *Midrasch* tel qu'il se trouve dans tous les mss. ar. et hébr. du *Guide.* Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, on lit קראם אנשים. Dans les éditions du *Midrasch* (*l. c.*), le passage est ainsi conçu : עד שלא עשו שליחותן קראן אנשים משעשו שליחותן מלאכים. L'auteur, qui citait souvent de mémoire, paraît avoir pris les mots לבשו מלאכות d'un autre passage, qui, dans le *Midrasch,* précède le nôtre.

rement que par *ange* il faut entendre une action quelconque, et que toute vision d'ange n'a lieu que dans la *vision prophétique* et selon l'état de celui qui perçoit. Dans ce qu'Aristote a dit sur ce sujet, il n'y a rien non plus qui soit en contradiction avec la Loi. Mais ce qui nous est contraire(1) dans tout cela, c'est que lui (Aristote), il croit que toutes ces choses sont *éternelles* et que ce sont des choses qui *par nécessité* viennent ainsi de Dieu ; tandis que nous, nous croyons que tout cela est *créé*, que Dieu a créé les Intelligences séparées et a mis dans la sphère céleste une faculté de désir (qui l'attire) vers elles, que c'est lui (en un mot) qui a créé les Intelligences et les sphères et qui y a mis ces *facultés directrices*(2). C'est en cela que nous sommes en contradiction avec lui. Tu entendras plus loin son opinion, ainsi que l'opinion de la Loi vraie, sur la *nouveauté du monde*.

CHAPITRE VII.

Nous avons donc exposé que le mot *malâkh* (ange) est un nom homonyme et qu'il embrasse les Intelligences, les sphères et les éléments ; car tous ils exécutent un ordre (de Dieu). Mais il ne faut pas croire que les sphères ou les Intelligences soient au rang des autres forces (purement) corporelles, qui sont une nature(3) et qui n'ont pas la conscience de leur action ; au contraire, les sphères et les Intelligences ont la conscience de leurs actions, et usent de

(1) C'est-à-dire, ce qui, dans la manière de voir d'Aristote, est contraire à la nôtre. Au lieu de יכֿאלפנא, quelques mss. portent יכֿאלפוא, ce qui est évidemment une faute. Ibn-Tibbon et Al-'Harizi paraissent avoir lu יכֿאלפה; le premier traduit : אבל אשר יחלוק בזה כולו; le second : אבל מחלקתו שהוא חולק בזה הענין כולו.

(2) Cf. le t. I, p. 363-364, et ci-après, chap. x.

(3) L'auteur veut dire que les sphères célestes et les intelligences n'agissent pas sans volonté, comme les forces aveugles de la nature sublunaire. Cf. ci-dessus, pag. 52, n. 2.

liberté pour gouverner [1]. Seulement, ce n'est pas là une liberté comme la nôtre, ni un régime comme le nôtre, où tout dépend de choses (accidentelles) nouvellement survenues. La Loi renferme plusieurs passages qui éveillent notre attention là-dessus. Ainsi, p. ex., l'ange dit à Loth : *Car je ne puis rien faire, etc.* (Gen. XIX, 22); et il lui dit en le sauvant : « *Voici, en cette chose aussi j'ai des égards pour toi* » (*ibid.*, v. 21); et (ailleurs) on dit : « *Prends garde à lui* (à l'ange), *écoute sa voix et ne te révolte pas contre lui; car il ne pardonnera point votre péché parce que mon nom est en lui* » (Exode, XXIII, 21). Tous ces passages t'indiquent qu'elles agissent avec pleine conscience[2] et qu'elles ont la volonté et la liberté dans le régime qui leur a été confié[3], de même que nous avons une volonté dans ce qui nous a été confié et dont la faculté nous a été donnée dès notre naissance. Nous cependant, nous faisons quelquefois le moins possible; notre régime et notre action sont précédés de

(1) Littéralement : *elles choisissent* (*librement*) *et gouvernent;* c'est-à-dire : dans le régime du monde qui leur est confié, elles agissent avec pleine liberté. Les deux participes מכׄתארה et ומדבׄרה sont connexes, et le premier doit être considéré en quelque sorte comme adverbe du second, comme s'il y avait ומדבׄרה באכׄתיאר ; cela devient évident par ce qui est dit plus loin : וכונהם להם ארארה ואכׄתיאר פי מא פוׄץ להם מן אלתדביר « et qu'elles ont la volonté et la liberté dans le régime qui leur a été confié ».

(2) Littéralement : *qu'elles perçoivent* (ou *comprennent*) *leurs actions*. Le pronom suffixe doit se rapporter aux sphères et aux intelligences. L'auteur l'a mis au pluriel masculin en pensant aux *anges*, dont parle le texte, et qui, selon lui, ne sont autre chose que les forces émanées des sphères célestes et de leurs intelligences. Dans les passages cités, on attribue évidemment à ces anges une parfaite liberté d'action.

(3) Ibn-Tibbon traduit : במה שהושפע להם, « qui leur a été *inspiré* », et de même immédiatement après במה שהושפע לנו. Ibn-Falaquéra a déjà relevé cette faute en faisant remarquer que le traducteur a confondu ensemble les racines فوض et فيض, dont la seconde se construit avec على, et non pas avec ل. Voy. *Moré ha-Moré*, appendice, pag. 154.

privation[1], tandis qu'il n'en est pas ainsi des Intelligences et des sphères. Celles-ci, au contraire, font toujours ce qui est bien, et il n'y a chez elles que le bien, ainsi que nous l'exposerons dans d'autres chapitres; tout ce qui leur appartient se trouve parfait et toujours en acte, depuis qu'elles existent.

CHAPITRE VIII.

C'est une des opinions anciennes répandues [2] chez les philosophes et la généralité des hommes, que le mouvement des sphères célestes fait un grand bruit fort effrayant [3]. Pour en donner la preuve, ils disent que, puisque les petits corps ici bas [4], quand ils sont mus d'un mouvement rapide, font entendre un grand bruit et un tintement effrayant, à plus forte

(1) Le mot *privation* a ici le sens aristotélique du mot grec στέρησις; l'auteur veut dire que pour nous la *puissance* précède l'*acte* (car, tout en ayant la faculté d'agir, nous n'agissons pas toujours en réalité), tandis que les sphères et les intelligences sont, sous tous les rapports, toujours *en acte*.

(2) Les mss. ont, les uns אלראעיה, les autres אלראיעה. Al-'Harîzi, qui a המחייבות, paraît avoir exprimé la première de ces deux leçons. Nous préférons la seconde, qu'il faut prononcer الذائعة, de la racine ذيع, et qu'Ibn-Tibbon a bien rendue par המתפשטים.

(3) Littéralement : *a des sons fort effrayants et grands*. Dans la plupart des mss., l'adverbe גדא est placé avant עטימה; le manuscrit de Leyde, nº 18, porte האילה עטימה גדא, leçon qui a été suivie par les deux traducteurs hébreux.

(4) Littéralement : *qui sont près de nous*. Les mots arabes التي لدينا reproduisent exactement les mots grecs τῶν παρ' ἡμῖν qu'on trouve dans le passage d'Aristote auquel il est ici fait allusion. Voy. le traité *du Ciel*, liv. II, chap. 9 : δοκεῖ γάρ τισιν ἀναγκαῖον εἶναι τηλικούτων φερομένων σωμάτων γίγνεσθαι ψόφον, ἐπεὶ καὶ τῶν παρ' ἡμῖν οὔτε τοὺς ὄγκους ἐχόντων ἴσους οὔτε τοιούτῳ τάχει φερομένων. κ. τ. λ.

raison les corps du soleil, de la lune et des étoiles, qui sont si grands et si rapides. Toute la secte de Pythagore croyait qu'ils ont des sons harmonieux, qui, malgré leur force, sont proportionnés entre eux, comme le sont les modulations musicales; et ils allèguent (1) des causes pourquoi nous n'entendons pas ces sons si effrayants et si forts. Cette opinion est également répandue dans notre nation (2). Ne vois-tu pas que les docteurs décrivent le grand bruit que fait le soleil en parcourant chaque jour la sphère céleste (3)? Et il s'ensuit la même chose pour tous (les autres astres). Cependant Aristote refuse (d'admettre) cela et montre qu'ils n'ont pas de sons. Tu trouveras cela dans son livre *du Ciel*, et là tu pourras t'instruire sur ce sujet. Ne sois pas offusqué de ce que l'opinion d'Aristote est ici en opposition avec celle des docteurs; car cette opinion, à savoir qu'ils (les astres) ont des sons, ne fait que suivre la croyance (qui admet) « que la sphère reste fixe et que les astres tournent (4) ». Mais

(1) Littéralement : *et ils ont une allégation de causes*. La version d'Ibn-Tibbon, ויש להם לתת עלה, n'est pas exacte. La cause qu'ils allèguent, c'est que nous sommes habitués dès notre naissance à ces sons perpétuels qu'aucun contraste de silence ne fait ressortir pour nos oreilles. Voyez Aristote, *l. c.*

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent באמונתינו, *dans notre croyance;* mais les mss., de même que les commentaires, ont באומתנו. Selon quelques commentateurs, l'auteur ferait allusion à un passage d'Ezéchiel (ch. I, v. 24) : *Et j'entendis le bruit de leurs ailes, semblable au bruit des grandes eaux, à la voix du Tout-Puissant.* Il est plus que probable qu'il a eu en vue un passage talmudique, que nous citons dans la note suivante.

(3) L'auteur veut parler sans doute d'un passage du Talmud de Babylone, traité *Yômâ*, fol. 20 *b*, où on lit ce qui suit : שלש קולות הולכין מסוף העולם ועד סופו ואלו הן קול גלגל חמה וקול המונה של רומי וקול נשמה בשעה שיוצאה מן הגוף « Trois voix retentissent d'une extrémité du monde à l'autre; ce sont : la voix de la sphère du soleil, le tumulte de la ville de Rome, et le cri de l'âme qui quitte le corps. » Cf. *Beréschîth rabbâ*, sect. 6 (fol. 5, col. *d*).

(4) Voy. Talmud de Babylone, traité *Pesa'hîm*, fol. 94 *b* : חכמי ישראל

tu sais que dans ces sujets astronomiques, ils reconnaissent à l'opinion des *sages des nations du monde* la prépondérance sur la leur; c'est ainsi qu'ils disent clairement : « Et les sages des nations du monde vainquirent (1) ». Et cela est vrai; car tous ceux qui ont parlé sur ces choses spéculatives ne l'ont fait que d'après le résultat auquel la spéculation les avait conduits; c'est pourquoi on doit croire ce qui a été établi par démonstration (2).

אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרין וחכמי אומות העולם אומרים גלגל חוזר ומזלות קבועין « Les sages d'Israel disent : La sphère reste fixe et les astres tournent; les sages des nations du monde disent : la sphère tourne et les astres restent fixes. » Aristote aussi met en rapport l'opinion des pythagoriciens avec celle qui attribue le mouvement aux astres eux-mêmes et non pas à la sphère dans laquelle ils seraient fixés. Voy. *Traité du Ciel*, liv. II, chap. 9 : Ὅσα μὲν γὰρ αὐτὰ φέρεται, ποιεῖ ψόφον καὶ πληγήν. ὅσα δ'ἐν φερομένῳ ἐνδέδεται ἢ ἐνυπάρχει, καθάπερ ἐν τῷ πλοίῳ τὰ μόρια οὐχ οἷόν τε ψοφεῖν, κ. τ. λ. Selon Aristote, qui combat l'opinion des pythagoriciens, les astres restent fixes dans leurs sphères respectives, qui les entraînent avec elles dans leur mouvement. Voy. *ibid.*, chap. 8.

(1) Ces mots ne se trouvent pas, dans nos éditions du Talmud, à la suite du passage de *Pesa'hîm* que nous avons cité dans la note précédente; aussi quelques auteurs juifs ont-ils exprimé leur étonnement de cette citation de Maïmonide. Voy. R. Azariah de' Rossi, *Meôr 'Enaïm*, chap. XI (édit. de Berlin, f. 48), et le *Sépher ha-berîth* (Brünn, 1797, in-4°), Ire partie, liv. II, chap. 10 (fol. 14 *b*). Cependant plusieurs auteurs disent avec Maïmonide, et en citant le même passage du Talmud, que, sur ce point, les sages d'Israël s'avouèrent vaincus par les sages des autres nations. Voy. Isaac Arama, *'Akêdâ,* chap XXXVII (édit. de Presburg, 1849, in-8°, t. II, fol. 39 *a*); David Gans, dans son ouvrage astronomique intitulé *Ne'hemâd we-na'îm*, §§ 13 et 25. Ce dernier, après avoir cité le passage du traité de *Pesa'hîm*, ajoute que le grand astronome Tycho-Brahe lui avait dit que les sages d'Israel avaient eu tort de s'avouer vaincus et d'adopter l'opinion des savants païens, évidemment fausse. — Il faut supposer que les paroles citées par Maïmonide se trouvaient, du moins de son temps, dans certains mss. du Talmud; les autres auteurs qui les citent ont pu les prendre dans l'ouvrage de Maïmonide sans vérifier la citation.

(2) Littéralement : *ce dont la démonstration a été avérée et établie.*

CHAPITRE IX.

Nous t'avons déjà exposé que le nombre des sphères n'avait pas été précisé du temps d'Aristote (1), et que ceux qui, de notre temps, ont compté neuf sphères, n'ont fait que considérer comme un seul tel globe qui embrasse plusieurs sphères (2), comme il est clair pour celui qui a étudié l'astronomie. C'est pourquoi aussi il ne faut pas trouver mauvais ce qu'a dit un des docteurs : « Il y a deux firmaments, comme il est dit : *C'est à l'Éternel ton Dieu qu'appartiennent les cieux et les cieux des cieux* (Deut. X, 14) (3). » Car celui qui a dit cela n'a compté qu'un seul globe pour toutes les étoiles (4), je veux dire, pour les sphères renfermant des étoiles, et a compté comme deuxième globe la sphère environnante, dans laquelle il n'y a pas d'étoile ; c'est pourquoi il a dit : *il y a deux firmaments*. Je vais te faire une observation préliminaire qui est nécessaire pour le but que je me suis proposé dans ce chapitre ; la voici :

Sache qu'à l'égard des deux sphères (5) de Vénus et de Mer-

(1) Voy. ci-dessus, p. 56.

(2) Littéralement : *n'ont fait que compter le globe unique, embrassant plusieurs sphères*. Cette tournure de phrase est irrégulière et assez obscure, et c'est sans doute pour la rendre plus claire qu'Ibn-Tibbon a ajouté les mots : וחשבוהו לאחר, *et ils l'ont réputée une seule*. Le sens est : « Ils ont souvent compté un certain globe pour un seul, quoiqu'il embrassât plusieurs sphères. »

(3) Voy. Talmud de Babylone, traité *'Haghigâ*, fol. 12 *b*.

(4) La leçon que nous avons adoptée dans notre texte, quoiqu'un peu irrégulière, est celle de la plupart des mss. Dans l'un des mss. de Leyde (nº 18), le second כרה̈ a été supprimé, et il est également omis dans la version d'Ibn-Tibbon. Il eût été plus régulier de mettre, au lieu du Ier כרה̈, le pluriel אכר, et c'est ce qu'a fait Al-'Harîzi, qui traduit : היה מונה כידורי הככבים כלם אחד.

(5) Tous les mss. ont פלך au singulier ; il eût été plus régulier de dire פלכֵּי, au duel.

cure, il y a divergence d'opinion entre les anciens mathématiciens (sur la question de savoir) si elles sont au-dessus ou au-dessous du soleil ; car l'ordre dans lequel sont placées ces deux sphères ne saurait être rigoureusement démontré (1). L'opinion de tous les anciens était que les deux sphères de Vénus et de Mercure sont au-dessus du soleil, ce qu'il faut savoir et bien comprendre (2). Ensuite vint Ptolémée, qui préféra admettre qu'elles sont au-dessous, disant qu'il est plus naturel que le soleil soit au milieu et qu'il y ait trois planètes au-dessus de lui et trois au-dessous (3). Ensuite parurent en Andalousie, dans ces derniers temps, des hommes (4) très versés dans les mathématiques, qui montrèrent, d'après les principes de Ptolémée, que Vénus et Mars sont au-dessus du soleil. Ibn-Afla'h de Séville, avec le fils duquel j'ai été lié, a composé là-dessus un livre célèbre (5); puis l'excellent philosophe Abou-Becr ibn-al-

(1) Littéralement : *car il n'y a pas de démonstration qui nous indique l'ordre de ces deux globes.*

(2) L'auteur insiste sur ce point, qu'il est nécessaire d'établir, comme on le verra plus loin, pour renfermer toutes les sphères dans quatre globes, qui, selon l'auteur, seraient indiqués par les *quatre animaux* d'Ezéchiel. Cf. le chap. suiv. et la IIIe partie, chap. II.

(3) Voy. *Almageste*, ou *Grande composition* de Ptolémée, liv. IX, ch. I.

(4) Littéralement : *ensuite vinrent des hommes derniers* (ou *modernes*) *en Andalousie.* La version d'Ibn-Tibbon porte : אנשים אחרים *d'autres hommes*, ce qui est inexact ; il fallait dire אנשים אחרונים, comme l'a Al-'Harîzi.

(5) L'auteur veut parler du كتاب الهيئة ou *livre d'astronomie*, d'Abou-Mo'hammed Djâber ibn-Afla'h, auteur qui florissait en Espagne au commencement du XIIe siècle, et qui est souvent cité par les scolastiques sous le nom de *Géber*. L'ouvrage d'Ibn-Afla'h est un abrégé de l'Almageste ; mais l'auteur, sur plusieurs points importants, s'écarte de Ptolémée, et il combat notamment l'opinion de ce dernier à l'égard de la place qu'occupent les planètes de Vénus et de Mercure. Cf. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pag. 519-520. L'original arabe de l'ouvrage d'Ibn-Afla'h existe dans la bibliothèque de l'Escurial, et la version hébraïque dans la bibliothèque impériale de Paris. Voy. ma *Notice*

Çayeg [1], chez l'un des disciples duquel j'ai pris des leçons, examina ce sujet, et produisit certains arguments [que nous avons copiés de lui [2]], par lesquels il présenta comme invraisemblable que Vénus et Mercure soient au-dessus du soleil; mais ce qu'a dit Abou-Becr est un argument pour en montrer l'invraisemblance, et n'en prouve point l'impossibilité. En somme, qu'il en soit ainsi ou non, (toujours est-il que) tous les anciens rangeaient Vénus et Mercure au-dessus du soleil, et à cause de cela, ils comptaient les sphères [3] (au nombre de) cinq : celle de

sur Joseph-ben-Iehouda, dans le *Journal Asiatique*, juillet 1842, pag. 15, note 3. Il en a été publié une version latine due à Gerard de Crémone : *Gebri filii Afla hispalensis de Astronomia libri IX*, etc. *Norimbergæ*, 1533. J'en ai donné en français un extrait relatif à l'une des inégalités de la lune, dans les Comptes rendus des séances de l'Académie des sciences, t. XVII, pag. 76 et suiv. Voy. aussi, sur cet ouvrage, Delambre, *Histoire de l'Astronomie du moyen âge*, p. 179 et suiv., et sur la question des planètes de Vénus et de Mercure, *ibid.*, p. 184. Delambre dit en terminant (p. 185) qu'il n'est pas possible de décider en quel temps Géber a vécu; mais l'époque peut se préciser par notre passage même; car nous savons que Maïmonide, qui dit avoir été lié dans sa jeunesse avec le fils d'Ibn-Afla'h ou Géber, était né en 1135. Ibn-Roschd ou Averroès, né en 520 de l'hégire (1126), en parlant, dans son *Abrégé de l'Almageste*, de cette même question relative aux planètes de Vénus et de Mercure, dit expressément qu'Ibn-Afla'h avait vécu au même siècle. La version hébraïque porte : והאיש שהיה בדורנו והוא בן אפלח אלאשבילי וכו' (Cf. *Moré ha-Moré*, pag. 89).

(1) Sur ce philosophe, connu aussi sous le nom d'*Ibn-Bâdja*, voyez mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pag. 383 et suiv.

(2) L'auteur veut dire probablement que ces arguments furent copiés par les élèves dans les leçons que leur donnait le disciple d'Ibn-al-Çayeg.

(3) L'auteur emploie ici le mot كُرة, correspondant à notre mot *globe*, et dont il se sert, comme on l'a vu plus haut, pour désigner un ensemble compacte de plusieurs *sphères* (أفلاك) emboîtées les unes dans les autres, comme l'est notamment ici le globe qui renferme les sphères des cinq planètes. Nous avons dû, dans plusieurs passages, éviter d'employer le mot *globe*, qui s'appliquerait plutôt au corps même de l'astre qu'à la sphère dans laquelle il tourne.

la lune, qui, indubitablement, est près de nous (1), celle du soleil, qui est nécessairement au-dessus d'elle, celle des cinq (autres) planètes, celle des étoiles fixes, et enfin la sphère qui environne le tout, et dans laquelle il n'y a pas d'étoiles. Ainsi donc, les sphères *figurées*, — je veux dire les sphères aux *figures*, dans lesquelles il y a des étoiles, car c'est ainsi que les anciens appelaient les étoiles *figures*, comme cela est connu par leurs écrits, — ces sphères (dis-je) seraient au nombre de quatre (2) : la sphère des étoiles fixes, celle des cinq planètes, celle du soleil et celle de la lune; et au-dessus de toutes est une sphère nue, dans laquelle il n'y a pas d'étoiles.

Ce nombre (de *quatre*) est pour moi un principe important pour un sujet qui m'est venu à l'idée, et que je n'ai vu clairement (exposé) chez aucun des philosophes; mais j'ai trouvé dans les discours des philosophes et dans les paroles des docteurs, ce qui a éveillé mon attention là-dessus. Je vais en parler dans le chapitre suivant, et j'exposerai le sujet.

(1) C'est-à-dire, qui est la plus rapprochée du globe terrestre, centre de l'univers.

(2) Littéralement : *Donc, le nombre des sphères figurées sera... leur nombre (dis-je) sera quatre sphères.* Tous les manuscrits ont au commencement de la phrase le verbe פתכון au féminin en le faisant accorder avec אלאכר, et nous avons suivi la leçon des manuscrits ; mais il serait plus correct d'écrire פיכון, ou de supprimer le mot עדד. Ibn-Tibbon (dans les manuscrits) et Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, p. 90) ont reproduit l'incorrection du texte arabe en traduisant ויהיו מספר הכדורים. Quant au nom de *figure* donné aux étoiles, il s'applique principalement aux signes du zodiaque, appelés par les Arabes صور الكواكب. Cf. Haumer, *Encyclopädische Uebersicht der Wissenschaften des Orients*, pag. 373. Moïse de Narbonne indique le passage du *Centiloquium* de Ptolémée (nº 9), où il est dit que les formes ou figures, dans ce qui naît et périt, sont affectées par les figures célestes (τὰ ἐν τῇ γενέσει καὶ φθορᾷ εἴδη, πάσχει ὑπὸ τῶν οὐρανίων εἰδῶν). Le même commentateur fait observer que Maïmonide veut faire allusion aux *faces des animaux* de la vision d'Ezéchiel, chap. I, v. 6 et 10, qui désigneraient les figures des astres.

CHAPITRE X.

On sait, et c'est une chose répandue dans tous les livres des philosophes, que, lorsqu'ils parlent du *régime* (du monde), ils disent que le régime de ce monde inférieur, je veux dire du monde de la naissance et de la corruption, n'a lieu qu'au moyen des forces qui découlent des sphères célestes. Nous avons déjà dit cela plusieurs fois, et tu trouveras que les docteurs disent de même (1) : « Il n'y a pas jusqu'à la moindre plante ici-bas qui n'ait au firmament son *mazzâl* (c'est-à-dire son étoile), qui la frappe et lui ordonne de croître, ainsi qu'il est dit (Job, XXXVIII, 33): *Connais-tu les lois du ciel, ou sais-tu indiquer sa domination* (son influence) *sur la terre?* — [Par *mazzâl*, on désigne aussi un *astre* (2), comme tu le trouves clairement au commencement du *Beréschîth rabbâ*, où ils disent : « Il y a tel *mazzâl* (c.-à-d. tel *astre* ou telle *planète*) qui achève sa course en trente jours, et tel autre qui achève sa course en trente ans (3). »] — Ils ont donc clairement indiqué par ce passage que même les *individus* de la nature (4) sont sous l'influence particulière des forces de certains astres ; car, quoique toutes les forces ensemble de la sphère céleste se répandent dans tous les êtres, chaque espèce

(1) Voy. *Beréschîth rabbâ*, sect. 10 (fol. 8, col. *b*).

(2) L'auteur ajoute ici une note pour faire observer que le mot *mazzâl*, qui ordinairement désigne une *constellation*, ou l'un des *signes* du zodiaque, s'emploie aussi en général dans le sens d'*astre* ou de *planète*.

(3) Voy. *l. c.* fol. 8, col. *a*. Il est clair que dans ce dernier passage, le mot *mazzâl* signifie *planète;* car le texte du *Midrâsch* dit expressément que le *mazzâl* qui achève sa course en trente jours, c'est la lune, et que celui qui l'achève en trente années, c'est Saturne. On y mentionne en outre le soleil, qui accomplit sa révolution en douze mois, et Jupiter, qui l'accomplit en douze années.

(4) Le mot الكَوْن, l'être, qui s'emploie dans le sens de γένεσις, désigne ici en général les êtres de la nature sublunaire.

cependant se trouve aussi sous l'influence particulière d'un astre quelconque (1). Il en est comme des forces d'un seul corps (2) ; car l'univers tout entier est un seul individu, comme nous l'avons dit.—C'est ainsi que les philosophes ont dit que la lune a une force augmentative qui s'exerce particulièrement sur l'élément de l'eau; ce qui le prouve, c'est que les mers et les fleuves croissent à mesure que la lune augmente et décroissent à mesure qu'elle diminue, et que le flux, dans les mers, est (en rapport) avec l'avancement de la lune et le reflux avec sa rétrogradation, — je veux parler de son ascension et de sa descente dans les quadrants de l'orbite, — comme cela est clair et évident pour celui qui l'a observé (3). Que d'autre part, les rayons du soleil mettent en mouvement l'élément du feu, c'est ce qui est très évident, comme tu le vois par la chaleur qui se répand dans le monde en présence du soleil, et par le froid qui prend le

(1) Littéralement : *cependant la force de tel astre aussi est particulière à telle espèce.*

(2) C'est-à-dire, d'un corps animal; car dans l'animal aussi les différents membres et leurs facultés sont sous l'influence immédiate de certaines forces particulières, quoique le corps tout entier soit dominé par une force générale qu'on a appelée la *faculté directrice* du corps animal. Voy. le t. I, chap. LXXII, p. 363, et *ibid.*, n. 5.

(3) Ce que l'auteur dit ici de l'influence de la lune, non-seulement sur les marées, mais aussi sur la crue des eaux des fleuves, est une hypothèse qu'on trouve déjà chez quelques anciens. Dans les écrits qui nous restent d'Aristote, il est à peine fait quelque légère allusion au flux et au reflux de la mer. Voy. *les Météorologiques*, liv. II, ch. 1 (§ 11) et ch. 8 (§ 7), et la note sur le premier de ces deux passages, dans l'édition de M. J. L. Idcler (Leipzig, 1834, in-8°), t. I, p. 501. Seulement dans le traité *du Monde* (à la fin du chap. 4) il est question du rapport qu'on dit exister entre les marées et les phases de la lune ; mais il ne paraît pas que les Arabes aient connu ce traité, dont l'authenticité est au moins douteuse. Ce que dit ici Maïmonide (probablement d'après Ibn-Sinâ) paraît être emprunté au *Quadripartitum* de Ptolémée, liv. I, au commencement; nous citons la version latine de Camerarius : « Ipsi fluvii nunc augescunt, nunc decrescunt, secundum lunarem splendorem, ipsaque maria impetu diverso pro eo ac ille oritur aut occidit, feruntur. »

dessus aussitôt qu'il (le soleil) s'éloigne d'un endroit, ou se dérobe à lui. Cela est trop évident pour qu'on l'expose longuement.

Sachant cela, il m'est venu à l'idée que, bien que de l'ensemble de ces quatre sphères *figurées* il émane des forces (qui se répandent) dans tous les êtres qui *naissent* et dont elles sont les causes, chaque sphère pourtant peut avoir (sous sa dépendance) l'un des quatre éléments, de manière que telle sphère soit le principe de force de tel élément en particulier, auquel, par son propre mouvement, elle donne le mouvement de la *naissance* (1). Ainsi donc, la sphère de la lune serait ce qui meut l'eau; la sphère du soleil, ce qui meut le feu; la sphère des autres planètes, ce qui meut l'air [et leur mouvement multiple, leur inégalité, leur rétrogradation, leur rectitude et leur station (2) pro-

(1) Cette idée avait déjà été émise, comme simple conjecture, par Ibn-Sinâ, qui dit que cette matière sublunaire, qui embrasse les quatre éléments, émane des corps célestes, soit de quatre d'entre eux, soit d'un certain nombre (de corps) compris dans quatre classes; il se peut aussi, ajoute-t-il, qu'elle émane d'un seul corps céleste, et que sa division soit due à des causes qui nous sont inconnues. Voy. le passage d'Ibn-Sinâ, cité par Ibn-Falaquéra, *Moré ha-Moré*, p. 90.

(2) Les quatre termes astronomiques dont se sert ici l'auteur sont empruntés aux théories de Ptolémée sur le mouvement des planètes. Par اختلاف on désigne l'*anomalie*, ou l'inégalité d'un astre; le mot رجوع désigne la *rétrogradation* apparente (προήγησις) des cinq planètes, opposée à leur *mouvement direct* (ὑπόλειψις) désigné en arabe par le mot استقامة, *rectitude;* enfin par اقامة, on entend ce que Ptolémée appelle la *station* (στηριγμός) de ces mêmes planètes, c'est-à-dire la position où le mouvement de l'astre paraît s'arrêter. Cf. *Almageste*, liv. XII, chap. I. Dans la version arabe de l'*Almageste* (ms. hébr. de la Biblioth. imp., anc. fonds, nº 441), les termes de προήγησις et de ὑπόλειψις sont rendus plus exactement, le premier par تقدّم *marcher en avant*, le second par تأخّر *rester en arrière*. Plus tard, les Arabes ont substitué au premier de ces deux termes celui de رجوع *rétrogradation*, et au second celui de استقامة *rectitude*. En effet, le mouvement périodique des planètes se faisant d'occident en orient, la planète, lorsqu'elle paraît *rétrogra-*

duisent les nombreuses configurations de l'air, sa variation et sa prompte contraction et dilatation]; enfin la sphère des étoiles fixes, ce qui meut la terre; et c'est peut-être à cause de cela que cette dernière se meut difficilement pour recevoir l'impression et le mélange [1], (je veux dire) parce que les étoiles fixes ont le mouvement lent. A ce rapport des étoiles fixes avec la terre, on a fait allusion en disant que le nombre des espèces des plantes correspond à celui des individus de l'ensemble des étoiles [2].

De cette manière donc, il se peut que l'ordre (dans la nature) soit celui-ci : quatre sphères, quatre éléments mus par elles et quatre forces émanées d'elles (et agissant) dans la nature en gé-

der, c.-à.-d. lorsqu'elle paraît moins avancée en longitude, se trouve en avant par rapport au mouvement diurne d'orient en occident; plus elle est avancée en longitude par rapport au mouvement périodique, plus elle est en arrière par rapport au mouvement diurne. Delambre, pour rendre compte des deux termes employés par Ptolémée, s'exprime ainsi (*Notes sur l'Almageste*, à la suite de l'édit. de l'abbé Halma, t. II, p. 16) : « On dit d'un astre qui en précède un autre au méridien, qui y passe avant lui, qui marche à sa tête, qu'il est προηγούμενος; d'un astre qui y passe après lui, qu'il est ἑπόμενος. Mais celui qui passe le premier au méridien est moins avancé en longitude; celui qui le suit, ἑπόμενος, qui reste en arrière, ὑπολειπόμενος, est au contraire plus avancé en longitude; ainsi un astre est προηγούμενος quand sa longitude diminue et qu'il rétrograde; προήγησις, dans le langage des Grecs, répond donc à *rétrogradation*; c'est le même mouvement considéré par rapport à deux points différents, comme, dans la théorie des courbes, on peut à volonté mettre les abscisses négatives à droite ou à gauche du centre indifféremment. » — Les termes de *rétrogradation* et de *rectitude* introduits par les Arabes, nous les trouvons aussi dans l'*Abrégé de l'Almageste* par Ibn-Afla'h, liv. VIII, où la version hébraïque, que seule nous pouvons consulter, a pour le premier le mot חוזרת, et pour le second le mot יושר. C'est probablement dans l'ouvrage d'Ibn-Afla'h que Maïmonide a pris ces termes (cf. ci-dessus, pag. 81).

(1) C'est-à-dire : la terre a le mouvement paresseux et ne reçoit que difficilement l'action et le mélange des autres éléments.

(2) L'auteur veut parler, sans doute, du passage du *Midrasch* cité au commencement de ce chapitre.

néral, comme nous l'avons exposé. De même, les causes de tout mouvement des sphères sont au nombre de quatre, à savoir : la figure de la sphère, — je veux dire sa sphéricité, — son âme, son intellect par lequel elle conçoit, comme nous l'avons expliqué, et l'Intelligence séparée, objet de son désir (1). Il faut te bien pénétrer de cela. En voici l'explication : si elle n'avait pas cette figure (sphérique), il ne serait nullement possible qu'elle eût un mouvement circulaire et continu ; car la *continuité* du mouvement toujours répété n'est possible que dans le seul mouvement circulaire. Le mouvement droit, au contraire, quand même la chose mue reviendrait plusieurs fois sur une seule et même étendue, ne saurait être continu ; car, entre deux mouvements opposés, il y a toujours un repos, comme on l'a démontré à son endroit (2). Il est donc clair que c'est une condition nécessaire de la continuité du mouvement revenant toujours sur la même étendue, que la chose mue se meuve circulairement (3). Mais il n'y a que l'être animé qui puisse se mouvoir; il faut donc qu'il existe une âme (dans la sphère). Il est indispensable aussi qu'il y ait quelque chose qui invite au mouvement ; c'est une *conception* et le désir de ce qui a été conçu, comme nous l'avons dit. Mais cela ne peut avoir lieu ici qu'au moyen d'un intellect; car il ne s'agit ici ni de fuir ce qui est contraire, ni de chercher ce qui convient. Enfin, il faut nécessairement

(1) Voy. les détails que l'auteur a donnés plus haut, chap. IV, et qu'il va encore résumer ici. — Sur les visions prophétiques que l'auteur applique à ces quatre causes, Cf. le t. I, ch. XLIX, pag. 179, et *ibid.*, note 2, où je ne me suis pas exprimé avec exactitude sur la troisième et la quatrième cause; la troisième est l'intellect que notre auteur (avec Ibn-Sinâ) attribue à chaque sphère, et la quatrième l'intelligence *séparée* ou le moteur respectif de chaque sphère.

(2) C'est-à-dire, comme l'a démontré Aristote dans la *Physique* et la *Métaphysique*. Cf. l'introduction, XIIIe proposition, ci-dessus, pag. 13, et *ibid.*, n. 3.

(3) En d'autres termes : pour que le mouvement puisse être perpétuel et continu, il faut nécessairement qu'il soit circulaire.

qu'il y ait un être qui ait été conçu et qui soit l'objet du désir, comme nous l'avons exposé. Voilà donc quatre causes pour le mouvement de la sphère céleste ; et (il y a aussi) quatre espèces de forces générales descendues d'elle vers nous, et qui sont : la force qui fait naître les minéraux, celle de l'âme végétative, celle de l'âme vitale et celle de l'âme rationnelle, comme nous l'avons exposé (1). Ensuite, si tu considères les actions de ces forces, tu trouveras qu'elles sont de deux espèces, (à savoir) de faire naître tout ce qui naît et de conserver cette chose née, je veux dire d'en conserver l'espèce perpétuellement et de conserver les individus pendant un certain temps. Et c'est là ce qu'on entend par la *nature*, dont on dit qu'elle est sage, qu'elle gouverne, qu'elle a soin de produire l'animal par un art semblable à la faculté artistique (de l'homme) (2), et qu'elle a soin de le conserver et de le perpétuer, produisant (d'abord) des forces formatrices qui sont la cause de son existence, et (ensuite) des facultés nutritives qui sont la cause par laquelle il dure et se conserve aussi longtemps que possible; en un mot, c'est là cette chose divine de laquelle viennent les deux actions en question, par l'intermédiaire de la sphère céleste.

Ce nombre *quatre* est remarquable et donne lieu à réfléchir. Dans le *Midrasch* de Rabbi Tan'houma on dit : « Combien de

(1) Pour ce passage et pour ce qui suit, cf. le t. I, chap. LXXII, p. 360, 363-364, et 368. Nous préférons employer ici le mot *force,* au lieu du mot *faculté,* dont nous nous sommes servi au chap. LXXII de la Ire partie.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent généralement במלאכה מחשבית; il faut lire במלאכה כמחשבית (comme l'ont les mss. et l'édition *princeps*), c'est-à-dire, במלאכה כמלאכת המחשבת. Ibn-Falaquéra traduit : במלאכה כמו האומנות (*Moré ha-Moré*, p. 91). Le mot arabe المهنية désigne la faculté par laquelle l'homme possède les arts; c'est ainsi que Maïmonide lui-même définit ailleurs le mot مُهْنِىّ. Voy. à la fin du premier des *Huit chapitres* (dans la *Porta Mosis* de Pococke, pag. 189), où Ibn-Tibbon rend ce mot par מלאכת מחשבת. Cf. le t. I de cet ouvrage, p. 210, n. 1.

degrés avait l'échelle? *quatre* [1]. » Il s'agit ici du passage *et voici, une échelle était placée sur la terre* (Gen. XXVIII, 12). Dans tous les *Midraschîm* on rapporte « qu'il y a *quatre* légions d'anges », et on répète cela souvent [2]. Dans quelques copies j'ai vu : « Combien de degrés avait l'échelle? *sept* »; mais toutes les copies (du *Midrasch Tan'houma*) et tous les *Midraschîm* s'accordent à dire que *les anges de Dieu* qu'il (Jacob) vit *monter* et *descendre* n'étaient que *quatre*, pas davantage, « deux qui montaient et deux qui descendaient, » que les quatre se tenaient ensemble sur un des degrés de l'échelle et que tous quatre ils se trouvaient sur un même rang, les deux qui montaient, comme les deux qui descendaient. Ils ont donc appris de là que la largeur de l'échelle dans la vision prophétique était comme l'univers et le tiers (de l'univers); car l'espace d'un seul ange, dans cette vision prophétique, étant comme le tiers de l'univers, — puisqu'il est dit : *Et son corps était comme un* TARSCHISCH (Daniel, X, 6)[3], — il s'ensuit que l'espace occupé par les quatre était comme l'univers et le tiers (de l'univers). — Dans les allégories de Za-

(1) Ce passage ne se trouve pas dans nos éditions du *Midrasch Tan'houma*, qui, comme on sait, sont fort incomplètes. L'auteur du *Mégallé 'amoukôth* paraît faire allusion à ce passage en parlant du mystère des *quatre degrés de l'échelle de Jacob* (סוד ד׳ שבילות בסולם שראה יעקב). Voy. le livre *Yalkout Reoubéni*, article מלאך, n. 99.

(2) Voy. par exemple *Pirkê Rabbi Eliezer*, chap. IV, où il est dit que le trône de Dieu est entouré de quatre légions d'anges qui ont à leur tête quatre archanges : Micaël, Gabriel, Uriel et Raphaël. Cf. le *Midrasch* des Nombres ou *Bemidbar rabbâ*, sect. 2 (fol. 179, col. *a*).

(3) Le mot *tarschîsch*, qui désigne une pierre précieuse, est pris ici par les rabbins dans le sens de *mer;* or, comme la mer, selon la tradition rabbinique, forme le tiers du monde, on a trouvé, dans le passage de Daniel, une allusion à la grandeur de chacun des trois mondes, appelés *anges*. Les trois mondes, comme on va le voir, sont : celui des intelligences *séparées*, celui des sphères célestes, et le monde sublunaire. — Le passage que Maïmonide interprète ici se trouve dans le *Beréschîth rabbâ*, sect. 68 (fol. 61, col. *b*); cf. Talmud de Babylone, traité *'Hullîn*, fol. 91 *b*.

charie, après avoir décrit (ch. VI, v. 1) *les quatre chariots sortant d'entre deux montagnes, lesquelles montagnes étaient d'airain* (NE'HOSCHETH), il ajoute pour en donner l'explication (*Ibid*, v. 5): *Ce sont les quatre vents qui sortent de là où ils se tenaient devant le maître de toute la terre*, et qui sont la cause de tout ce qui naît (1). Dans la mention de l'airain (NE'HOSCHETH), comme dans les mots *de l'airain poli* (NE'HOSCHETH KALAL, Ezéch., I, 7), on n'a eu en vue qu'une certaine *homonymie*, et tu entendras plus loin une observation là-dessus (2). — Quant à ce qu'ils disent *que l'ange est le tiers de l'univers*, — ce qu'ils expriment textuellement dans le *Beréschîth rabbâ* par les mots שהמלאך שלישו של עולם, — c'est très clair, et nous l'avons déjà exposé dans notre grand ouvrage sur la loi traditionnelle (3). En effet, l'ensemble des choses créées se divise en trois parties : 1° les Intelligences *séparées*, qui sont les anges ; 2° les corps des sphères célestes ; 3° la matière première, je veux dire les corps continuellement variables, qui sont au-dessous de la sphère céleste.

C'est ainsi que doit comprendre celui qui veut comprendre les énigmes prophétiques, s'éveiller du sommeil de l'indolence, être sauvé de la mer de l'ignorance et s'élever aux choses supé-

(1) L'auteur, selon son habitude, ne se prononce pas clairement sur le sens de ces visions. Dans ce passage de Zacharie, où il veut faire ressortir l'emploi du nombre *quatre*, il voit sans doute encore une fois une allusion aux quatre *sphères* et aux quatre *forces* dont il a parlé. Dans les *deux montagnes*, les commentateurs ont vu, soit la matière et la forme, soit les *deux firmaments* dont l'auteur a parlé au commencement du chap. IX.

(2) L'auteur y reviendra à la fin des chapitres XXIX et XLIII de cette seconde partie, sans pourtant dire clairement de quelle homonymie il veut parler.

(3) Sur le mot arabe פקה, voy. t. I, pag. 7, n. 1. L'auteur veut parler de son *Mischné Tôrâ* (répétition de la loi) ou *Abrégé du Talmud ;* l'explication qu'il indique ici se trouve au liv. I, traité *Yesôdé ha-Tôrâ*, chap. 2, § 3.

rieures [1]. Quant à celui qui se plaît à nager dans les mers de son ignorance et à *descendre de plus en plus bas* [2], il n'aura pas besoin de fatiguer son corps; mais son cœur ne sera pas libre d'agitation [3] et il descendra naturellement au plus bas degré. Il faut bien comprendre tout ce qui a été dit et y réfléchir.

CHAPITRE XI.

Sache que, si un simple mathématicien lit et comprend ces sujets astronomiques dont il a été parlé, il peut croire qu'il s'agit là d'une preuve décisive (pour démontrer) que tels sont la forme et le nombre des sphères. Cependant il n'en est pas ainsi, et ce n'est pas là ce que cherche la science astronomique [4]. A la vérité, il y en a de ces sujets qui sont susceptibles d'une démonstration [5] : c'est ainsi par exemple qu'il est démontré que l'orbite du soleil décline de l'équateur, et il n'y a pas de doute là-dessus.

(1) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, le mot למעלה est de trop ; il ne se trouve pas dans les mss.

(2) Par ces mots, que l'original arabe donne en hébreu, l'auteur a voulu sans doute faire allusion à un passage du Deutéronome, chap. XXVIII, v. 43.

(3) Le verbe יתּכלי manque dans quelques manuscrits, et il n'est pas exprimé dans la traduction d'Al-'Harizi, qui porte לא יצטרך להניע גופו ולא לבו בשום תנועה , *il n'aura besoin d'agiter ni son corps ni son cœur par aucun mouvement.* Le texte arabe laisse un peu d'incertitude; les mots ולא קלבה pourraient aussi se lier à ce qui précède, et dans ce cas il faudrait traduire «..... il n'aura pas besoin de fatiguer son corps ni son cœur; il sera libre d'agitation, mais il descendra naturellement au plus bas degré. »

(4) C'est-à-dire : elle ne cherche pas à donner des démonstrations rigoureuses pour tous ses théorèmes; car elle se contente quelquefois de certaines hypothèses propres à expliquer les phénomènes, comme le sont, par exemple, les hypothèses des épicycles et des excentriques.

(5) Littéralement : *il y en a qui sont des sujets démontrables* (c.-à-d. dont on peut démontrer) *qu'ils sont ainsi.*

Mais qu'il a une sphère excentrique, ou un épicycle [1], c'est ce qui n'a pas été démontré, et l'astronome ne se préoccupe pas de cela; car le but de cette science est de poser un système avec lequel le mouvement de l'astre puisse être uniforme, circulaire, sans être jamais hâté, ni retardé, ni changé, et dont le résultat soit d'accord avec ce qui se voit [2]. Avec cela, on a pour but[3] de diminuer les mouvements et le nombre des sphères autant que possible; car, si par exemple nous pouvons poser un système au moyen duquel les mouvements visibles de tel astre peuvent se justifier par (l'hypothèse de) trois sphères, et un autre système au moyen duquel la même chose peut se justifier par quatre sphères, le mieux est de s'en tenir au système dans lequel le nombre des mouvements est moindre. C'est pourquoi nous préférons, pour le soleil, l'excentricité à l'épicycle, comme l'a dit Ptolémée [4]. — Dans cette vue donc, puisque nous percevons les mouvements de toutes les étoiles fixes comme un seul mouvement invariable, et qu'elles ne changent pas de position les unes à l'égard des autres, nous soutenons [5] qu'elles sont toutes dans une

(1) Littéralement : *une sphère de circonvolution*. Voy. sur ce terme le t. I, pag. 358, n. 2.

(2) En d'autres termes : l'astronome fait des suppositions indémontrables en elles-mêmes, dans le but de justifier les anomalies qu'on observe dans le mouvement des astres et de faire voir qu'au fond ce mouvement reste circulaire et toujours égal; tout ce qu'il lui faut, c'est que ses suppositions satisfassent aux observations.

(3) Le texte dit : *Il se propose;* le sujet du verbe est צאחב אלהיאה, *l'astronome*.

(4) Voy. *Almageste*, liv. III, chap. 3 et 4. Ptolémée montre que l'anomalie apparente du soleil peut s'expliquer aussi bien par l'hypothèse d'un épicycle que par celle d'un cercle excentrique; mais il trouve plus raisonnable de s'attacher à l'hypothèse de l'excentrique, parce qu'elle est plus simple, et qu'elle ne suppose qu'un seul, et non deux mouvements.

(5) Au lieu de עולנא (proprement : *nous nous fions à*, *nous sommes certains*), plusieurs mss. ont עמלנא ou עלמנא, leçons qui n'offrent pas ici de sens convenable. D'ailleurs, la préposition עלי, qui suit le verbe, parle aussi en faveur de la leçon que nous avons adoptée.

seule sphère ; mais il ne serait pas impossible que chacune de ces étoiles fût dans une sphère (particulière), de manière qu'elles eussent toutes un mouvement uniforme et que toutes ces sphères (tournassent) sur les mêmes pôles. Il y aurait alors des *Intelligences* selon le nombre des sphères, comme il est dit : *Ses légions peuvent-elles se compter* (Job, xxv, 3) ? c'est-à-dire, à cause de leur grand nombre ; car les Intelligences, les corps célestes et toutes les forces, tout cela ensemble forme *ses légions*, et leurs espèces doivent nécessairement être limitées par un certain nombre. Mais, dût-il en être ainsi, cela ne ferait aucun tort à notre classification [1], en ce que nous avons compté pour une seule la sphère des étoiles fixes, de même que nous avons compté pour une seule les cinq sphères des planètes avec les nombreuses sphères qu'elles renferment ; car tu as bien compris que nous n'avons eu d'autre but que de compter (comme une seule) la totalité de chaque force que nous percevons dans la nature comme un seul ensemble [2], sans nous préoccuper de rendre un compte exact du véritable état des intelligences et des sphères [3].

(1) C'est-à-dire : dût-on admettre que chacune des étoiles fixes se trouve dans une sphère particulière, cela ne dérangerait en rien la classification que nous avons adoptée, en divisant toutes les sphères célestes en quatre groupes, par rapport aux quatre espèces de forces émanées d'elles.

(2) C'est-à-dire, de nous rendre compte de l'ensemble des forces émanées des sphères célestes, et dans lesquelles on peut distinguer quatre espèces, dont chacune présente un ensemble de forces particulières homogènes. — Au lieu de אלקוה̈ au singulier, leçon qu'a reproduite Ibn-Tibbon (כל כח אשר השגנוהו), les deux mss. de Leyde ont אלקוי au pluriel ; de même Al-'Harîzi : מכלל הכחות אשר נשיגם. D'après cette leçon, il faudrait traduire : *de rendre compte de l'ensemble des forces que nous percevons généralement dans la nature.*

(3) C'est-à-dire, d'en fixer exactement le nombre. — Au lieu de תחריר (avec *rêsch*), quelques mss. ont תחדיד (avec *daleth*). Cette dernière leçon, qui signifie *limiter*, a été suivie par les deux traducteurs hébreux ; Ibn-Tibbon a le לגבול, et Al-'Harîzi להגבלת. La leçon que

Mais notre intention, en somme, est (de montrer) : 1° Que tous les êtres en dehors du Créateur se divisent en trois classes : la première (comprend) les intelligences séparées; la deuxième, les corps des sphères célestes, qui sont des *substrata* pour des formes stables et dans lesquelles la forme ne se transporte pas d'un *substratum* à l'autre, ni le *substratum* lui-même n'est sujet au changement ; la troisième, ces corps qui naissent et périssent et qu'embrasse une seule matière. 2° Que le *régime* descend (1) de Dieu sur les *intelligences*, selon leur ordre (successif), que les Intelligences, de ce qu'elles ont reçu elles-mêmes, épanchent des bienfaits et des lumières sur les corps des sphères célestes, et que les sphères enfin épanchent des forces et des bienfaits sur ce (bas) corps qui naît et périt, (en lui communiquant) ce qu'elles ont reçu de plus fort de leurs principes (2).

Il faut savoir que tout ce qui, dans cette classification, communique un bien quelconque, n'a pas uniquement pour but final de son existence, tout *donneur* qu'il est (3), de donner à celui qui reçoit; car (s'il en était ainsi), il s'ensuivrait de là une pure absurdité. En effet, la *fin* est plus noble que les choses qui existent pour cette fin; or, il s'ensuivrait (de ladite supposition) que ce qui est plus élevé, plus parfait et plus noble existe en faveur de ce qui lui est inférieur, chose qu'un homme intelligent ne saurait s'imaginer. Mais il en est comme je vais le dire : Quand une chose possède un certain genre de perfection, tantôt cette perfection y occupe une étendue (suffisante) pour que la

nous avons adoptée est préférée par Ibn-Falaquéra ; Voy. *Moré ha-Moré*, appendice, p. 154.

(1) Le verbe פיץ (فيض), que nous sommes obligé de rendre de différentes manières, signifie proprement : *s'épancher*, *se verser*, *découler*, *émaner*. Voyez sur cette expression le chap. suivant, et le t. I, pag. 244, n. 1.

(2) Par les *principes* ou *origines* des sphères célestes, il faut entendre les *intelligences*.

(3) Littéralement : *l'existence*, *le but et la fin de ce donneur ne sont pas uniquement*, etc.

chose elle-même soit parfaite, sans qu'il s'en communique une perfection à une autre chose ; tantôt la perfection a une étendue telle qu'il y en a de reste pour perfectionner autre chose. Ainsi, pour citer un exemple, tu dirais qu'il y a tel homme qui possède une fortune suffisante seulement pour ses besoins et qu'il n'en reste rien de trop dont un autre puisse tirer profit, et tel autre qui possède une fortune dont il lui reste en surplus (1) de quoi enrichir beaucoup de monde, de sorte qu'il puisse en donner à une autre personne suffisamment pour que cette personne soit également riche et en ait assez de reste pour enrichir une troisième personne. Il en est de même dans l'univers : l'*épanchement*, qui vient de Dieu pour produire des Intelligences séparées, se communique aussi de ces intelligences pour qu'elles se produisent les unes les autres, jusqu'à l'intellect actif avec lequel cesse la production des (intelligences) *séparées*. De chaque (intelligence) séparée, il émane également une autre production (2), jusqu'à ce que les sphères aboutissent à celle de la lune. Après cette dernière vient ce (bas) corps qui naît et périt, je veux dire la matière première et ce qui en est composé. De chaque sphère il vient des forces (qui se communiquent) aux éléments, jusqu'à ce que leur *épanchement* s'arrête au terme (du monde) de la naissance et de la corruption.

Nous avons déjà exposé que toutes ces choses ne renversent rien de ce qu'ont dit nos prophètes et les soutiens de notre Loi (3) ; car notre nation était une nation savante et parfaite, comme Dieu l'a proclamé par l'intermédiaire du Maître qui nous a perfectionnés, en disant : *Cette grande nation seule est un peuple*

(1) Des deux mots ענה מנה, qui se trouvent dans tous les mss., le premier se rapporte à la *fortune* (אלמאל), et le second à la *personne* (אכ̇ר), littéralement : *dont* il reste *de sa part*.

(2) C'est-à-dire, chaque intelligence séparée, en produisant l'intelligence qui est au-dessous d'elle, fait émaner d'elle une autre production, qui est une des sphères célestes.

(3) C'est-à-dire, les docteurs, qui *portent* et propagent la tradition. Cf. ci-dessus, page 65, n. 3.

sage et intelligent (Deut. IV, 6). Mais lorsque les méchants d'entre les nations ignorantes eurent anéanti nos belles qualités, détruit nos sciences (1) et nos livres et massacré nos savants, — de sorte que nous devînmes ignorants, ainsi qu'on nous en avait menacés à cause de nos péchés, en disant : *Et la sagesse de ses sages périra, et l'intelligence de ses hommes intelligents disparaîtra* (Isaïe, XXIX, 14), — nous nous mêlâmes à ces nations (2), et leurs opinions passèrent à nous, ainsi que leurs mœurs et leurs actions. De même qu'on a dit, au sujet de l'assimilation des actions : *Ils se sont mêlés aux nations et ont appris leurs actions* (Ps. CVI, 35), de même on a dit, au sujet des opinions des nations ignorantes transmises à nous : *Et ils se contentent des enfants des étrangers* (Isaïe, II, 6) (3), ce que Jonathan ben-Uziel traduit : *Et ils suivent les lois des nations*. Lors donc que nous eûmes été élevés dans l'habitude des opinions des peuples ignorants, ces sujets philosophiques parurent être aussi étrangers à notre Loi qu'ils l'étaient aux opinions des peuples ignorants, bien qu'il n'en soit pas ainsi.

Puisque, dans notre discours, il a été question à plusieurs reprises de l'*épanchement* (venant) de Dieu et des intelligences,

(1) La plupart des mss., et les meilleurs, portent חכמנא, et il faut prononcer حِكَمَنَا (plur. de حِكْمَة). Les deux versions hébraïques ont חכמתנו, au sing., et de même un seul de nos mss. arabes porte חכמתנא. Quelques autres mss. ont חכמאנא, nos sages, et même quelques mss. de la version d'Ibn-Tibbon ont חכמינו; mais cette dernière leçon est inadmissible; car les mots suivants, ואהלכוא עלמאנא, seraient une répétition inutile.

(2) Pour être plus exact, il faudrait traduire : *et que nous nous mêlâmes à eux;* car le complément de la phrase, dans le texte arabe, ne commence qu'au verbe פתערת. Nous avons un peu modifié la construction de la phrase pour la rendre moins embarrassée.

(3) Nous avons dû adopter, pour le mot ישפיקו, la traduction que l'auteur en donne lui-même au chap. VII de la Ire partie. Dans la version de Jonathan, tous les mss. ont ici le verbe יהכון, tandis que dans la Ire partie, on lit אזלין, comme dans nos éditions de la paraphrase chaldaïque.

il faut que nous t'en exposions le véritable sens, je veux dire l'idée qu'on désigne par le mot *épanchement*. Après cela, je commencerai à parler de la *nouveauté du monde*.

CHAPITRE XII.

Il est évident que tout ce qui est *né* (1) a nécessairement une cause efficiente qui l'a fait naître après qu'il n'avait pas existé. Cet efficient prochain ne peut qu'être ou corporel ou incorporel; cependant, un corps quelconque n'agit pas en tant que corps, mais il exerce *telle* action parce qu'il est *tel* corps, je veux dire (qu'il agit) par sa forme. Je parlerai de cela plus loin. Cet efficient prochain, producteur de la chose *née*, peut être lui-même *né* (d'autre chose); mais cela ne peut se continuer à l'infini, et au contraire, dès qu'il y a une chose née, il faut nécessairement que nous arrivions à la fin à un producteur primitif, incréé, qui ait produit la chose. Mais alors il reste la question (de savoir) pourquoi il a produit maintenant et pourquoi il ne l'a pas fait plus tôt, puisqu'il existait. Il faut donc nécessairement que cet acte nouveau ait été impossible auparavant (2) : soit que, l'agent étant corporel, il manquât un certain *rapport* entre l'agent et l'objet de l'action; soit que, l'agent étant incorporel, il manquât la *disposition de la matière* (3). Tout cet exposé est le résultat de

(1) Sur le sens du mot חאדת̇, voy. t. I, p. 235, n. 2; nous traduisons ce mot tantôt par *nouveau* ou *nouvellement survenu*, tantôt par *né* ou par *créé*.

(2) Littéralement : *Il faut donc nécessairement que l'impossibilité de cet acte nouveau, avant qu'il survînt, soit venue, ou bien d'un manque de rapport*, etc.

(3) Cf. ci-dessus, pag. 22, propos. XXV, et pag. 30, n. 2; l'auteur entre ci-après dans de plus amples explications sur ce qu'il entend par *rapport* et par *disposition de la matière*. — Tous les mss. arabes ont מאדה̈, sans article; les deux traducteurs hébreux ont ajouté l'article (החמר).

la spéculation *physique*, sans que, pour le moment, on se préoccupe ni de l'éternité ni de la nouveauté du monde ; car ce n'est pas là le but de ce chapitre.

Il a été exposé dans la science physique que tout corps qui exerce une certaine action sur un autre corps n'agit sur ce dernier qu'en l'approchant, ou en approchant quelque chose qui l'approche, si cette action s'exerce par des intermédiaires. Ainsi, par exemple, ce corps qui a été chauffé maintenant, l'a été, ou bien parce que le feu lui-même l'a approché, ou bien parce que le feu a chauffé l'air et que l'air environnant le corps l'a chauffé, de sorte que c'est la masse d'air chaud qui a été l'agent prochain pour chauffer ce corps. C'est ainsi que l'aimant attire le fer de loin au moyen d'une force qui se répand de lui dans l'air qui approche le fer. C'est pourquoi il n'exerce pas l'attraction à quelque distance que ce soit, de même que le feu ne chauffe pas à quelque distance que ce soit, mais seulement à une distance qui permet la modification de l'air qui est entre lui et la chose chauffée par sa force ; mais lorsque la chaleur de l'air venant de ce feu se trouve coupée (ou éloignée) de dessous la cire, celle-ci ne peut plus se fondre par elle ; il en est de même pour ce qui concerne l'attraction. Or, pour qu'une chose qui n'a pas été chaude le devînt ensuite, il a fallu nécessairement qu'il survînt une cause pour la chauffer, soit qu'il *naquît* un feu, soit qu'il y en eût un à une certaine distance qui fût changée. C'est là le *rapport* qui manquait d'abord et qui ensuite est survenu. De même, (si nous cherchons) les causes de tout ce qui survient dans ce monde en fait de créations nouvelles, nous trouverons que ce qui en est la cause, c'est le mélange des éléments, corps qui agissent les uns sur les autres et reçoivent l'action les uns des autres, je veux dire que la cause de ce qui naît c'est le rapprochement ou l'éloignement des corps (élémentaires) les uns des autres. — Quant à ce que nous voyons naître sans que ce soit la simple conséquence du mélange (1), — et ce sont toutes les

(1) Littéralement : *Quant à ce que nous trouvons en fait de choses nées*

formes, — il faut pour cela aussi un efficient, je veux dire quelque chose qui *donne* la forme. Et ceci n'est point un corps ; car l'efficient de la forme est une forme sans matière, comme il a été exposé en son lieu (1), et nous en avons précédemment indiqué la preuve (2). Ce qui peut encore servir à te l'expliquer, c'est que tout mélange est susceptible d'augmentation et de diminution et arrive petit à petit, tandis qu'il n'en est pas ainsi des formes ; car celles-ci n'arrivent pas petit à petit, et à cause de cela elles n'ont pas de mouvement, et elles surviennent et disparaissent en un rien de temps (3). Elles ne sont donc pas l'effet du mélange ; mais le mélange ne fait que *disposer* la matière à recevoir la forme. L'efficient de la forme est une chose non susceptible de division, car son action est de la même espèce que lui (4) ; il est donc évident que l'efficient de la forme, je veux dire ce qui la donne, est nécessairement une forme, et celle-ci est une (forme) *séparée* (5). Il est inadmissible que cet efficient, qui est incorporel, produise son impression par suite d'un certain *rapport*. En effet, n'étant point un corps, il ne saurait ni s'approcher ni s'éloigner, ni aucun corps ne saurait s'approcher ou s'éloigner de lui ; car il n'existe pas de rapport de distance entre le corporel et l'incorporel. Il s'ensuit nécessairement de là que l'absence de cette action (6) a pour cause le manque de disposition de telle matière pour recevoir l'action de l'*être séparé*.

qui ne suivent point un mélange, c'est-à-dire dont la naissance ne saurait s'expliquer par le seul mélange des éléments.

(1) Littéralement : *dans ses endroits ;* c'est-à-dire, dans les endroits de la *Physique* et de la *Métaphysique* qui traitent de ce sujet.

(2) L'auteur veut parler sans doute de ce qu'il a dit, au chap. IV, de la production des formes par l'intellect actif. Voy. ci-dessus, pag. 57-59

(3) Cf. ci-dessus, pag. 6, n. 2, et pag. 7, n. 2.

(4) L'action de cet efficient, ou la forme, étant incorporelle et indivisible, l'efficient doit l'être également. Cf. ci-dessus, p. 8 et 9, la VIIe proposition et les notes que j'y ai jointes.

(5) Voy. ci-dessus, p. 31, n. 2.

(6) C'est-à-dire, de celle qui vient de l'*être séparé*, donnant la forme.

Il est donc clair que l'action que les corps (élémentaires), en vertu de leurs formes (particulières), exercent les uns sur les autres a pour résultat de disposer les (différentes) matières à recevoir l'action de ce qui est incorporel, c'est-à-dire les actions qui sont les *formes*(1). Or, comme les impressions de l'*intelligence séparée*(2) sont manifestes et évidentes dans ce monde,—je veux parler de toutes ces nouveautés (de la nature) qui ne naissent pas du *seul* mélange en lui-même, — on reconnaîtra nécessairement que cet efficient n'agit pas par contact, ni à une distance déterminée, puisqu'il est incorporel. Cette action de l'*intelligence séparée* est toujours désignée par le mot *épanchement* (FÉIDH), par comparaison avec la source d'eau qui s'*épanche* de tous côtés et qui n'a pas de côtés déterminés, ni d'où elle proflue, ni par où elle se répande ailleurs, mais qui jaillit de partout et qui arrose continuellement tous les côtés (à l'entour), ce qui est près et ce qui est loin. Car il en est de même de cette intelligence : aucune force ne lui arrive d'un certain côté ni d'une certaine distance, et sa force n'arrive pas non plus ailleurs par un côté déterminé, ni à une distance déterminée, ni dans un temps plutôt que dans un autre temps; au contraire, son action est perpétuelle, et toutes les fois qu'une chose a été *disposée* (3), elle reçoit cette action toujours existante qu'on a désignée par le mot *épanchement*. De même encore, comme on a démontré l'incorporalité du Créateur et établi que l'univers est son œuvre et qu'il en est, lui, la cause efficiente, — ainsi que nous l'avons exposé et que nous l'expo-

(1) Littéralement : *lesquelles actions sont les formes;* le pronom relatif *lesquelles* se rapporte irrégulièrement au mot פעל, *action*, qui est au sing. Le sens est : que c'est de l'être incorporel ou *séparé* qu'émanent les véritables formes constituant l'essence des choses.

(2) C'est-à-dire, la dernière des intelligences séparées, qui est l'*intellect actif*.

(3) Ibn-Tibbon traduit : כל אשר יזדמן דבר; cette version est critiquée par Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, appendice, p. 154), qui préfère traduire : כל דבר שהוא מוכן. La version d'Al-'Harîzi porte : בעוד שיזדמן דבר מוכן, *toutes les fois qu'il se rencontre une chose disposée.*

serons encore, — on a dit que le monde vient de l'*épanchement* de Dieu et que Dieu a *épanché* sur lui tout ce qui y survient (1). De même encore on a dit que Dieu a *épanché* sa science sur les prophètes. Tout cela signifie que ces actions sont l'œuvre d'un être incorporel ; et c'est l'action d'un tel être qu'on appelle *épanchement*. La langue hébraïque aussi a employé ce mot, je veux dire (le mot) *épanchement*, en parlant de Dieu par comparaison avec la source d'eau qui s'*épanche* (2), ainsi que nous l'avons dit. En effet, on n'aurait pu trouver d'expression meilleure que celle-là, je veux dire *féidh* (épanchement), pour désigner par comparaison l'action de l'*être séparé;* car nous ne saurions trouver un mot réellement correspondant à la véritable idée, la conception de l'action de l'*être séparé* étant chose très difficile, aussi difficile que la conception de l'existence même de l'*être séparé*. De même que l'imagination ne saurait concevoir un être que comme corps ou comme force dans un corps, de même elle ne saurait concevoir qu'une action puisse s'exercer autrement que par le contact d'un agent, ou du moins à une certaine distance (limitée) et d'un côté déterminé. Or, comme pour certains hommes, même du vulgaire, c'est une chose établie que Dieu est incorporel, ou même qu'il *n'approche* pas de la chose qu'il fait, ils se sont imaginé qu'il donne ses ordres aux anges et que ceux-ci exécutent les actions par contact et par un approche corporel, comme nous agissons

(1) Cf. Ibn-Gebirol, La *Source de vie*, liv. V, § 64 (*Mélanges de philosophie juive et arabe*, pag. 138).

(2) Pour être plus exact, l'auteur aurait dû dire que la langue hébraïque emploie une image analogue, en appelant Dieu une *source d'eau vive* (Jérémie, II, 13); car la langue biblique, comme on le pense bien, n'offre aucun mot qui exprime l'idée philosophique que désigne le mot arabe فيض (épanchement), et les rabbins du moyen âge ont employé dans ce sens la racine שפע, qui, dans les dialectes araméens, signifie *affluer, profluer, abonder*, et qui ne se trouve qu'une seule fois dans l'hébreu biblique, comme substantif, dans le sens d'*affluence*, *abondance* (Deutéron. XXXIII, 19). Mais on verra, à la fin de ce chapitre, que l'auteur interprète dans le sens philosophique le mot מקור, *source*.

nous-mêmes sur ce que nous faisons ; ils se sont donc imaginé que les anges aussi sont des corps. Il y en a qui croient que Dieu ordonne la chose en parlant comme nous parlons, je veux dire par des lettres et des sons, et qu'alors la chose se fait (1). Tout cela, c'est suivre l'imagination, qui est aussi, en réalité, le *yécer ha-ra'* (la fantaisie mauvaise) (2) ; car tout vice rationnel ou moral est l'œuvre de l'imagination ou la conséquence de son action. Mais ce n'est pas là le but de ce chapitre. Nous avons plutôt l'intention de faire comprendre ce qu'on entend par l'*épanchement*, en parlant soit de Dieu, soit des Intelligences ou des anges, qui sont incorporels (3). On dit aussi des forces des sphères célestes qu'elles s'*épanchent* sur le (bas) monde, et on dit : « l'*épanchement* de la sphère céleste, » quoique les effets produits par celle-ci viennent d'un corps et qu'à cause de cela les astres agissent à une distance déterminée, je veux dire suivant qu'ils sont près ou loin du centre (du monde) et selon leur rapport mutuel (4). C'est ici le premier point de départ de l'astrologie judiciaire (5).

(1) Au lieu de הדבור, qu'ont généralement les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire הדבר, comme l'a l'édition *princeps ;* le verbe ויפעל est au passif (ponctuez : וַיִּפָּעֵל). Al-'Harîzi traduit : ויהיה הדבר נפעל ; Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, p. 94) ויתפעל אותו הדבר.

(2) Le mot יֵצֶר (formation, création) désigne, au figuré, le *penchant naturel* (Genèse, VI, 5 ; VIII, 21), et les rabbins désignent par יצר הרע toute espèce de dégénération morale, le mauvais penchant, la passion, ou le dérèglement de l'imagination.

(3) Littéralement : *L'intention est plutôt la compréhension du sens de l'épanchement qui se dit à l'égard de Dieu et à l'égard des intelligences, je veux dire des anges, parce qu'ils sont incorporels.*

(4) C'est-à-dire, selon leur position respective les uns à l'égard des autres.

(5) Littéralement : *C'est par ici qu'on est entré dans les jugements des astres* ou *dans l'astrologie.* L'auteur, comme on le pense bien, rejetait cette science chimérique, qui avait séduit même quelques esprits élevés parmi les juifs, comme par exemple le célèbre Ibn-Ezra. Maïmonide s'est prononcé contre cette science, dans les termes les plus énergiques. Voyez surtout sa *Lettre aux docteurs de Marseille.*

Quant à ce que nous avons dit que les prophètes aussi ont présenté métaphoriquement l'action de Dieu par l'idée de l'*épanchement*, c'est, par exemple, dans ce passage : *Ils m'ont abandonné, moi, source d'eau vive* (Jérémie, II, 13), ce qui signifie *épanchement de la vie*, c'est-à-dire de l'*existence*, qui, indubitablement, est la vie. De même on a dit : *Car auprès de toi est la source de la vie* (Ps. XXXVI, 10), ce qui veut dire l'*épanchement de l'existence ;* et c'est encore la même idée qui est exprimée à la fin de ce passage par les mots : *dans ta lumière nous voyons la lumière* (ce qui veut dire) que, grâce à l'épanchement de l'*intellect (actif)* qui est émané de toi, nous pensons, et par là nous sommes dirigés et guidés (1) et nous percevons l'intellect (actif). Il faut te bien pénétrer de cela.

CHAPITRE XIII.

Sur la question de savoir si le monde est éternel ou créé, ceux qui admettent l'existence de Dieu ont professé trois opinions différentes (2) :

I. La *première opinion*, embrassée par tous ceux qui admettent la Loi de Moïse, notre maître, est (celle-ci) : Que l'univers, dans sa totalité, je veux dire tout être hormis Dieu, c'est Dieu qui l'a produit du néant pur et absolu ; qu'il n'avait existé (d'abord) que Dieu seul et rien en dehors de lui, ni ange, ni sphère, ni ce qui est à l'intérieur de la sphère céleste ; qu'ensuite il a

(1) Le mot ונסתדל, *et nous nous guidons*, n'a pas été rendu dans les versions hébraïques. Al-'Harizi finit ce chapitre par les mots נשכיל ונלך באורח מישור. Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, p. 94) en traduit ainsi les derniers mots : נשכיל וינחה אותנו ויורנו השכל.

(2) Littéralement : *les opinions des hommes sur l'éternité du monde ou sa nouveauté, chez tous ceux qui ont admis qu'il existe un Dieu, sont trois opinions.* — Pour אלאה מוגוד, les mss. ont généralement אלאהא מוגודא, à l'accusatif, ce qui est incorrect.

produit tous ces êtres, tels qu'ils sont, par sa libre volonté et non pas *de* quelque chose ; enfin, que le temps lui-même aussi fait partie des choses créées, puisqu'il accompagne le mouvement, lequel est un accident de la chose mue, et que cette chose elle-même dont le temps accompagne le mouvement a été créée et est *née* après ne pas avoir existé. Que si l'on dit : « Dieu fut avant de créer le monde, » — où le mot *fut* indique un temps, — et de même s'il s'ensuit de là pour la pensée (1) que son existence avant la création du monde s'est *prolongée* à l'infini, il n'y a dans tout cela que supposition ou imagination de temps et non pas réalité de temps ; car le temps est indubitablement un accident, et il fait partie, selon nous, des accidents *créés* aussi bien que la noirceur et la blancheur. Bien qu'il ne soit pas de l'espèce de la *qualité* (2), il est pourtant, en somme, un accident inhérent au mouvement, comme il est clair pour celui qui a compris ce que dit Aristote pour expliquer le temps et son véritable être (3).

Nous allons ici donner une explication, qui sera utile pour le sujet que nous traitons, bien qu'elle ne s'y rapporte pas directement. Ce qui (disons-nous) a fait que le *temps* est resté une chose obscure pour la plupart des hommes de science, de sorte qu'ils ont été indécis (4) — comme par exemple Gallien (5) et

(1) Littéralement : *et de même tout ce qui en est entraîné* (comme conséquence) *dans l'esprit*. Ibn-Tibbon traduit : וכן כל מה שיעלה בשכל ; cette version est justement critiquée par Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, Appendice, pag. 154), qui fait observer que le verbe arabe ינגר (ينجرّ) ressemble à la forme hébraïque יִגרר (*niph'al* de גרר, *entraîner*), et qu'il ne convient pas ici de traduire par שׂכל, *intelligence*, le mot arabe דׄהן, qui signifie *esprit, pensée*.

(2) C'est-à-dire, bien qu'il n'entre pas dans la catégorie de la *qualité*, comme la noirceur, la blancheur et la plupart des accidents.

(3) Voy. ci-dessus, pag. 15, la xve propos. et les notes.

(4) Littéralement : *de sorte que sa chose* (ou *son idée*) *les a rendus perplexes*.

(5) Cf. le t. I, chap. LXXIII, pag. 381.

d'autres — sur la question de savoir s'il a, ou non, une existence réelle, c'est qu'il est un accident dans un (autre) accident. En effet, les accidents qui existent dans les corps d'une manière immédiate, comme les couleurs et les goûts, on les comprend du premier abord et on en conçoit l'idée. Mais les accidents dont les *substrata* sont d'autres accidents, comme, par exemple, l'éclat dans la couleur, la courbure et la rondeur dans la ligne, sont une chose très obscure, surtout lorsqu'il se joint à cela (cette circonstance) que l'accident qui sert de *substratum* n'est pas dans un état fixe, mais change de condition [1]; car alors la chose est plus obscure. Or, dans le temps, les deux choses sont réunies; car (d'abord) il est un accident inhérent au mouvement, lequel est un accident dans la chose mue; et (ensuite) le mouvement n'est pas dans la condition de la noirceur et de la blancheur, qui sont quelque chose de fixe, mais au contraire, il est de la véritable essence du mouvement de ne pas rester un seul clin d'œil dans le même état. C'est donc là ce qui a fait que le temps est resté une chose obscure. Notre but est (d'établir) que, pour nous autres, il est une chose créée et *née*, comme les autres accidents et comme les substances qui portent ces accidents. Par conséquent, la production du monde par Dieu n'a pu avoir un commencement *temporel*, le temps faisant partie lui-même des choses créées. Il faut que tu médites profondément sur ce sujet, afin que tu ne sois pas en butte aux objections auxquelles ne saurait échapper celui qui ignore cela. En effet, dès que tu affirmes (qu'il existait) un *temps* avant le monde, tu es obligé d'admettre l'*éternité;* car le temps étant un accident, auquel il faut nécessairement un *substratum*, il s'ensuivrait de là qu'il a existé quelque chose avant l'existence de

(1) Littéralement : *mais dans un état après un (autre) état*. Ibn-Tibbon traduit : אבל ישתנה מענין אל ענין. L'un des mss. de Leyde (n. 18) a : יתגיר פי חאלה̈ בעד חאלה̈; mais, cette construction étant incorrecte, je crois que le copiste s'est permis ici d'ajouter un mot (יתגיר), d'après la version hébraïque, comme il l'a fait dans d'autres endroits.

ce monde qui existe maintenant, et c'est à cela précisément que nous voulons échapper.

Telle est donc l'une des (trois) opinions, qui forme indubitablement un principe fondamental de la Loi de Moïse, notre maître, le second principe après celui de l'unité (de Dieu); et il ne doit point te venir à l'idée qu'il puisse en être autrement. Ce fut notre père Abraham qui commença à publier cette opinion, à laquelle il avait été amené par la spéculation; c'est pourquoi il proclama *le nom de l'Éternel, Dieu de l'univers* (1). Il a clairement exprimé cette opinion en disant : *Créateur du ciel et de la terre* (Genèse, XIV, 22).

II. La *deuxième opinion* est celle de tous les philosophes dont nous avons entendu parler, ou dont nous avons vu les paroles. Il est inadmissible, disent-ils, que Dieu produise quelque chose du néant, et il n'est pas non plus possible, selon eux, qu'une chose soit réduite au néant (absolu); je veux dire, qu'il n'est pas possible qu'un être quelconque, ayant matière et forme, soit né sans que la matière ait jamais existé, ni qu'il périsse de manière que la matière elle-même soit réduite au néant absolu (2). Attribuer à Dieu la faculté de (faire) pareille chose, ce serait, selon eux, comme si on lui attribuait la faculté de réunir au même instant(3) les deux contraires, ou de créer son semblable, ou de se

(1) Voy. Genèse, XXI, 33, et cf. le t. I, pag. 3, note 2.

(2) Littéralement : *qu'il naisse un être quelconque ayant matière et forme du non-être absolu de cette matière, ni qu'il périsse en le non-être absolu de cette matière.* Tous les mss. ont les deux fois תלך אלמאדה, *cette matière;* de même, les versions d'Ibn-Tibbon et d'Al-'Harîzi : החמר ההוא. Dans le *Moré ha-Moré* d'Ibn-Falaquéra, tant dans l'édition imprimée (pag. 95) que dans les mss., on lit אותה הצורה, *cette forme;* mais cette leçon est inadmissible.

(3) La version d'Ibn-Tibbon ajoute les mots בנושא אחד *dans un même sujet.* En effet, ces mots sont sous-entendus dans le texte arabe; car il n'y a vraiment *contradiction* qu'en supposant les deux contraires réunis au même instant et dans le même sujet. Cf. la Ire partie, chap. LXXV, à la fin de la Ire méthode (pag. 443) et IIIe partie, chap. XV.

corporifier, ou de créer un carré dont la diagonale soit égale au côté, ou de semblables choses impossibles. Ce qui est sous-entendu dans leurs paroles, c'est qu'ils veulent dire que, de même qu'il ne peut être taxé d'impuissance pour ne pas produire les choses impossibles, — car l'impossible a une nature stable, qui n'est pas l'œuvre d'un agent, et qui, à cause de cela, est invariable (1), — de même on ne saurait lui attribuer l'impuissance, parce qu'il ne serait pas capable de produire quelque chose du néant (absolu); car cela est de la catégorie de toutes les choses impossibles. Ils croient donc qu'il existe une matière qui est éternelle comme Dieu; que lui, il n'existe pas sans elle, ni elle sans lui. Cependant ils ne croient pas pour cela qu'elle occupe dans l'être le même rang que Dieu; mais, au contraire, Dieu est (selon eux) la *cause* par laquelle elle existe, et elle est pour lui ce que l'argile est pour le potier, ou ce que le fer est pour le forgeron. Il crée dans elle ce qu'il veut : tantôt il en forme ciel et terre, tantôt il en forme autre chose. Les partisans de cette opinion croient que le ciel aussi est né et (qu'il est) périssable, mais qu'il n'est pas né du néant, ni ne doit périr (de manière à retourner) au néant. Au contraire, de même que les individus des animaux naissent et périssent (en sortant) d'une matière qui existe et (en retournant) à une matière qui existe, de même le ciel est né et doit périr, et il en est de sa naissance et de sa corruption comme de celles des autres êtres qui sont au-dessous de lui. Ceux qui appartiennent à cette secte se divisent en plusieurs classes, dont il est inutile de mentionner dans ce traité les divisions et les opinions; mais (2) le principe universel de cette secte est celui que je t'ai dit. Platon aussi professe cette opinion; tu trouveras qu'Aristote rapporte de lui dans l'*Acroasis* (ou la Physique) qu'il croyait, — c'est-à-dire Platon, — que le ciel est né

(1) Voy. la IIIe partie de cet ouvrage, chap. xv.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent généralement אם כן; il faut lire אבל, comme l'ont les mss.

et (qu'il est) périssable [1], et de même tu trouveras son opinion clairement exprimée dans son livre à Timée [2]. Cependant il ne croit pas ce que nous croyons, comme le pensent ceux qui n'examinent pas les opinions et n'étudient pas avec soin, et qui s'imaginent que notre opinion et la sienne sont semblables. Il n'en est point ainsi ; car nous, nous croyons que le ciel est né, non pas de quelque chose, mais du néant absolu, tandis que lui, il croit qu'il existait (virtuellement) et qu'il a été formé de quelque chose [3]. Telle est la deuxième opinion.

(1) Voy. *Phys.*, liv. VIII, chap. 1, où Aristote dit que Platon seul considérait le temps comme *né;* il est né, disait-il, en même temps que le ciel, qui lui-même est *né :* Ἅμα μὲν γὰρ αὐτὸν τῷ οὐρανῷ γεγονέναι, τὸν δ' οὐρανὸν γεγονέναι φησίν. On remarquera qu'Aristote dit seulement que, selon Platon, le ciel a été *produit*, mais non pas qu'il doive *périr;* ailleurs Aristote dit même expressément que, selon le Timée, le ciel, quoique *né*, est impérissable et durera toujours (voy. le traité *Du Ciel*, liv. I, à la fin du chap. 10). C'est donc à tort que Maïmonide dit ici et plus loin (chap. XV et XXV) que, selon Platon, le ciel est *né* et sujet à la corruption. Cf. Ibn-Falaquéra, *Moré ha-Moré*, pag. 95.

(2) Voy. le Timée, pag. 28 B.C : Γέγονεν (ὁ οὐρανός)· ὁρατὸς γὰρ ἁπτός τέ ἐστι καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δὲ αἰσθητά, δόξῃ περιληπτὰ μετὰ αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη. — Maïmonide a pu lire le Timée, dont il existait une traduction arabe intitulée كتاب طيماوس (Voy. Wenrich, *De auctorum græcorum versionibus*, *etc.*, p. 118). Presque tous les mss. ar., ainsi que les deux versions hébraïques, ont לטימאוס, *à Timée;* nous avons reproduit cette leçon, quoiqu'elle renferme une inexactitude. Dans un de nos mss. on lit plus exactement : פי כתאבה טימאוס (sans ל), *dans son livre Timée;* de même dans le *Moré ha-Moré, l. c.* : בספרו טימיאוס.

(3) On voit que, selon Maïmonide, la différence entre Platon et Aristote est celle-ci : que ce dernier admet, non-seulement l'éternité de la matière première, mais aussi celle du mouvement et du temps, tandis que Platon, tout en admettant l'éternité de la matière et du chaos, croit pourtant que le monde, tel qu'il est, a eu un commencement, que le ciel a été, comme les choses sublunaires, produit du chaos, et que par conséquent le mouvement et le temps ont eu un commencement. C'est dans ce sens que l'opinion de Platon a été généralement interprétée par les Arabes et par les scolastiques, et c'est dans ce sens encore que se

III. La *troisième opinion* est celle d'Aristote, de ses sectateurs et des commentateurs de ses ouvrages. Il soutient, avec les adeptes de la secte dont il vient d'être parlé, qu'aucune chose matérielle ne peut être produite sans une matière (préexistante),

prononce l'un des plus savants adeptes de la nouvelle école platonique d'Italie. Voici comment Léon Hébreu s'exprime sur cette question (*Dialoghi di amore*, III, édit. de Venise, 1572, fol. 145 et suiv.) : « Concedendo tutti gli huomini che'l sommo Dio genitore et opifice del mondo sia eterno, senza alcun principio temporale, son divisi nella produttion del mondo, se è ab eterno, o da qualche tempo in quà. Molti dei filosofi tengono essere prodotto ab eterno da Dio, e non havere mai havuto principio temporale, così come esso Dio non l'ha mai havuto, et di questa opinione è il grande Aristotile, et tutti i peripatetici... Ma gli fideli, et tutti quelli che credono la sacra legge di Moise, tengono che'l mondo fusse non ab eterno produtto, anzi di nulla creato in principio temporale, et ancora alcuni dei filosofi par che sentino questo; per quali è il divino Platone, che nel Timeo pone il mondo essere fatto et genito da Dio, produtto del chaos, che è la materia confusa, del quale le cose sono generate... È ben vero che lui fa il chaos, di che le cose sono fatte, eterno, cioè eternalmente produtto da Dio, laqual cosa non tengono gli fideli; perche loro tengono che fino all' hora della creatione solo Dio fusse in essere senza mondo, et senza chaos, et che l'omnipotentia di Dio di nulla tutte le cose in principio di tempo habbia produtto, che in effetto non par già chiaramente in Moise, che'l ponga materia coeterna a Dio.— Sono adunque tre opinioni nella produttione del mondo da Dio : la prima d'Aristotile, che tutto il mondo fu produtto ab eterno; la seconda di Platone, che solamente la materia, o chaos, fu produtto ab eterno, ma il mondo in principio di tempo; et la terza delli fideli, che tutto sia produtto di nulla in principio di tempo. » — Mais on reconnaît par notre passage qu'à l'époque de Maïmonide, comme à toutes les époques, les opinions étaient divisées sur le vrai sens de la doctrine de Platon ; et, en effet, le langage poétique de Platon et l'enveloppe mythique sous laquelle il présente souvent ses doctrines ne justifient que trop cette divergence des opinions. Tandis que plusieurs des plus anciens Platoniciens, et plus tard les Néoplatoniciens, prétendaient que Platon avait admis, comme Aristote, l'éternité du monde, d'autres au contraire (notamment quelques chrétiens, comme par exemple Clément d'Alexandrie) allaient jusqu'à soutenir que Platon avait

mais il soutient en plus que le ciel n'est aucunement sujet à la naissance et à la corruption. Voici le résumé de son opinion : Il prétend que cet univers entier, tel qu'il est, a toujours été et sera toujours ainsi (1) ; que la chose stable qui n'est point sujette

professé la doctrine de la création *ex nihilo*, en considérant Dieu comme l'auteur non-seulement de l'ordre du monde, mais de la matière même. La même divergence se fait remarquer encore parmi les savants de nos jours. On peut voir, à cet égard, Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. II, pag. 508 et suiv. (2e édit. Tubingue, 1859), et Henri Martin, *Études sur le Timée de Platon*, t. II, pag. 179 et suiv. Ce dernier savant, après un examen approfondi des textes, arrive à des conclusions qui s'accordent avec l'opinion de Maïmonide et de Léon Hébreu, à savoir que, d'après le *Timée*, 1° Dieu n'a pas créé la matière première des corps, c'est-à-dire la substance indéterminée ; 2° il n'a pas même créé la matière seconde, c'est-à-dire le chaos éternel ; 3° il a produit l'ordre du monde, mais non de toute éternité. — La distinction entre la matière première incorporelle et le chaos corporel ne nous intéresse point ici, pas plus que la question de savoir comment Platon entendait la matière première et en quoi sa doctrine, à cet égard, diffère de celle d'Aristote. Qu'il nous suffise de dire que Platon admet un principe éternel opposé à l'*idée*, comme l'aveugle nécessité l'est à la raison, le non-être à l'être, le variable et le multiple au permanent et à l'*un* absolu. Mais ce n'est pas là la ὕλη d'Aristote, cet *être en puissance* qui appelle nécessairement la forme pour devenir *être en acte ;* car, selon Platon, c'est avec conscience et liberté, et non par nécessité, que l'idée se réalise dans le substratum indéterminé, qu'elle fait passer de la confusion à l'ordre. Le terme de ὕλη est lui-même inconnu à Platon, quoique Aristote emploie ce terme en parlant de la doctrine de son maître. Cette substance confuse et indéterminée que l'idée *ordonne* et dans laquelle elle se manifeste est appelée par Platon : *ce qui reçoit l'empreinte* (τὸ ἐκμαγεῖον), *ce dans quoi les choses naissent, le lieu, l'espace,* etc. ; elle est aussi présentée comme *la mère* ou *le réceptacle et la nourrice de toute génération ;* et Platon dit lui-même (*Timée*, pag. 49 *a*) que c'est une espèce bien obscure et bien difficile à comprendre. Cf. Ritter, *Geschichte der Philosophie*, t. II, pag. 347 et suiv. ; Brandis, *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, t. II, A, pag. 297 et suiv. ; Zeller, *l. c.*, pag. 457 et suiv. ; Henri Martin, *l. c.*, t. I, pag. 16 et suiv.

(1) Littéralement : *n'a jamais cessé et ne cessera jamais (d'être) ainsi.*

à la naissance et à la corruption, c'est à-dire le ciel, ne cesse jamais d'être tel (qu'il est); que le temps et le mouvement sont éternels et permanents, sans naissance ni corruption; que ce qui naît et périt, à savoir ce qui est au-dessous de la sphère de la lune, continue toujours ainsi [c'est-à-dire que cette matière première en elle-même n'est pas née et ne périra pas, mais que les formes se succèdent dans elle, de sorte que, dépouillée d'une forme, elle en revêt une autre]; enfin, que tout cet ordre (de l'univers), le supérieur comme l'inférieur, ne sera pas altéré et ne cessera pas, qu'il ne s'y produira rien de nouveau qui ne soit pas dans sa nature et qu'il n'y surviendra absolument rien (1) qui sorte de la règle. Il dit [car, bien qu'il ne s'exprime pas en ces termes, c'est pourtant ce qui résulte de son opinion] qu'il est, selon lui, de la catégorie de l'impossible que Dieu change son vouloir ou qu'il lui survienne une volonté nouvelle, et que tout cet univers, tel qu'il est, Dieu l'a fait exister par sa volonté, sans pourtant qu'il ait rien fait du néant. De même, pense-t-il, qu'il est de la catégorie de l'impossible que Dieu cesse d'exister ou que son essence change, de même il est de la catégorie de l'impossible qu'il change de volonté ou qu'il lui survienne un vouloir nouveau. Il s'ensuit par conséquent que tout cet univers, tel qu'il est maintenant, tel il a été de toute éternité et tel il sera à tout jamais.

Tel est le résumé de ces opinions et leur véritable sens; et ce sont les opinions de ceux pour lesquels c'est une chose démontrée qu'il existe un Dieu pour cet univers. Quant à ceux qui n'ont pas reconnu l'existence de Dieu, mais qui ont pensé que

(1) Les mots ולא יטרי פיה טאר (littéralement : *et il n'y surviendra rien de frais*, ou *de nouveau*) ne sont pas exprimés dans la version d'Ibn-Tibbon; celle d'Al-'Harîzi porte : ולא יתחדש בו מתחדש ממה שאין בטבעו ולא יוסיף בו תוספת שהיא חוץ מן הסברא בשום פנים.

les choses naissent et périssent (1) par l'*agrégation* et la *séparation* (2), selon le hasard, et qu'il n'y a pas d'être qui gouverne et ordonne l'univers, — et ce sont Épicure, sa secte et ses semblables, comme le rapporte Alexandre, — il n'est d'aucune utilité pour nous de parler de ces sectes; car l'existence de Dieu a été démontrée, et il serait inutile de mentionner les opinions de gens qui ont construit leur système sur une base qui déjà a été renversée par la démonstration (3). Il serait également inutile pour nous de faire des efforts pour établir la vérité de ce que disent les partisans de la deuxième opinion, à savoir que le ciel est *né* et qu'il est périssable; car ceux-là admettent l'éternité (de la matière), et il n'y a pas de différence, selon nous, entre ceux qui croient que le ciel est nécessairement né de quelque chose et qu'il y retournera en périssant, et l'opinion d'Aristote, qui croit qu'il n'est pas *né* et qu'il ne périra pas. En effet, tous ceux qui suivent la Loi de Moïse et de notre père Abraham, ou qui marchent sur leurs traces, ne tendent à autre chose qu'à cette croyance : qu'il n'existe absolument aucune chose éternelle à côté de Dieu, et que produire l'être du néant (absolu) n'est point pour Dieu de la catégorie de l'impossible; bien plus, dans l'opinion de certains penseurs, c'est même une chose nécessaire (4).

Après avoir établi les (différentes) opinions, je commence à

(1) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut ajouter ici les mots הווים נפסדים, qu'on trouve dans les mss. et dans l'édition *princeps*.

(2) L'auteur fait allusion aux anciens atomistes, selon lesquels la naissance et la destruction des choses consistent dans l'agrégation et la séparation des atomes. Cf. le t. I de cet ouvrage, pag. 378.

(3) Littéralement : *dont le renversement a déjà été démontré*.

(4) C'est-à-dire, certains penseurs considèrent même la création *ex nihilo* comme une chose nécessaire et parfaitement démontrable. L'auteur fait évidemment allusion aux *Motécallemîn*, qui sont souvent désignés sous la dénomination de אהל אלנטׄר. Voy. le t. I, pag. 184, note 3, et *ibid*. chap. LXXIV.

exposer en résumé [1] les preuves d'Aristote (qu'il allègue) pour son opinion, et comment il y a été conduit.

CHAPITRE XIV.

Je n'ai pas besoin de répéter dans chaque chapitre que je n'ai composé pour toi ce traité que parce que je sais ce que tu possèdes [2]; il n'est donc pas nécessaire que je cite partout textuellement les paroles des philosophes, mais (il suffit d'en indiquer) les sujets, sans être long et en appelant seulement ton attention sur les méthodes (de démonstration) qu'ils avaient en vue, comme je l'ai fait pour les opinions des *Motécallemîn*. Je n'aurai point égard à ceux qui, outre Aristote, ont raisonné (sur ces matières); car ses opinions sont les seules qu'il faille examiner, et, si ce que nous lui objectons, ou le doute que nous élevons contre lui sur un point quelconque, est bien fondé [3], il le sera mieux encore et aura plus de force à l'égard de tous les autres qui contredisent les principes fondamentaux de la loi. — Je dis donc [4] :

(1) Tous les mss. ont פי תביין ותלכיץ ; la version d'Ibn-Tibbon a seulement בביאור ; celle d'Al-'Harîzi porte לברר ולבאר.

(2) L'auteur s'adresse, comme dans d'autres endroits, au disciple pour lequel il a écrit cet ouvrage. Cf. le t. I, p. 312, n. 3.

(3) Littéralement : *et si l'objection ou la dubitation, dans ce que nous objectons ou que nous rendons douteux contre lui dans l'une d'elles* (c.-à-d. des opinions), *est bien établie*. Au lieu de נרד אן, plusieurs mss. portent נריד אן ; mais les deux versions hébraïques confirment la leçon que nous avons adoptée et qui est aussi demandée par le sens de la phrase.

(4) L'auteur va citer sept démonstrations par lesquelles les péripatéticiens ont cru pouvoir établir l'éternité du monde. Ces sept méthodes démonstratives ont été citées, d'après Maïmonide, et réfutées par Albert le Grand. Voy. *Summa Theologiæ*, pars II, tract. I, quæst. IV, partic. 3 (Opp., t. XVIII, p. 58) : « De septem viis quas collegit rabbi Moyses, quibus probatur mundi æternitas. »

I. Aristote dit que le mouvement n'est pas né ni ne périra, — c'est-à-dire le mouvement *par excellence* (1) —; car, dit-il, si le mouvement était nouvellement survenu, alors, toute chose survenue étant précédée d'un mouvement, qui est son passage (de la puissance) à l'acte et son *devenir* après ne pas avoir été, il s'ensuivrait qu'il avait déjà existé un mouvement, à savoir celui en vertu duquel existe ce mouvement postérieur. Donc, le mouvement premier est nécessairement éternel; sinon, la chose remonterait à l'infini (2). Partant de ce principe, il dit encore que le temps n'est pas né ni ne périra; car le temps accompagne le mouvement et lui est inhérent, de sorte que le mouvement n'a lieu que dans le temps et qu'on ne saurait penser le temps qu'avec le mouvement, comme cela a été démontré (3). — C'est là une (première) méthode à lui, dont on peut conclure l'éternité du monde.

II. Une *seconde méthode* à lui (est celle-ci) : La matière première, dit-il, commune aux quatre éléments, n'est pas née, ni ne périra; car, si la matière première était *née*, elle aurait (à son tour) une matière dont elle serait née, d'où il s'ensuivrait que cette matière *née* serait douée de forme, ce qui est la vraie condition de la *naissance*. Or, comme nous l'avons supposée être une matière non douée de forme, il s'ensuit nécessairement qu'elle n'est point née de quelque chose; elle est donc

(1) L'auteur veut parler du mouvement de la sphère céleste. Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il manque ici le mot התנועה; les mss. portent : ר"ל התנועה המוחלטת.

(2) Cette démonstration est fondée sur le raisonnement d'Aristote, au chap. I du liv. VIII de la *Physique*.

(3) Voy. la XV[e] des propositions placées en tête de cette II[e] partie (p. 15).

éternelle et elle ne périra pas (1). Et cela conduit également à l'éternité du monde (2).

III. *Troisième méthode* à lui : Dans la matière de la sphère céleste tout entière, dit-il, il n'existe aucune espèce de *contrariété*, le mouvement circulaire n'ayant pas de *contraire*, comme on l'a exposé ; la contrariété, comme il a été démontré, n'a lieu que dans le mouvement droit (3). Or, dit-il, tout ce qui périt n'a pour cause de sa perte que la contrariété qui est dans lui ; mais, comme il n'y a pas de contrariété dans la sphère céleste, celle-ci ne périt pas (4), et ce qui ne périt pas n'est pas non plus *né*. Car

(1) Cette démonstration est tirée du liv. I de la *Physique*, chap. 9, où Aristote montre que la matière relative seule est périssable, c'est-à-dire ce qui est matière pour autre chose sans l'être en soi-même. La matière absolument première, c'est-à-dire celle qui est *puissance* et *substratum* dans un sens absolu, ne peut être sujette à la naissance et à la corruption ; car si elle était née, il faudrait qu'elle eût elle-même un *substratum* dont elle fût née, c'est-à-dire un *substratum* d'une nature identique à la sienne, de sorte qu'elle aurait existé avant de naître : Ὡς μὲν γὰρ τὸ ἐν ᾧ, καθ' αὑτὸ φθείρεται (ἡ ὕλη). τὸ γὰρ φθειρόμενον ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ στέρησις. ὡς δὲ κατὰ δύναμιν οὐ καθ' αὑτό ἀλλ' ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι. εἴτε γὰρ ἐγίγνετο, ὑποκεῖσθαί τι δεῖ πρῶτον, τὸ ἐξ οὗ ἐνυπάρχοντος τοῦτο δ'ἐστὶν αὐτὴ ἡ φύσις, ὥστ' ἔσται πρὶν γενέσθαι.

(2) Car, la matière première devant recevoir la forme, qui lui survient par le mouvement, on remontera nécessairement jusqu'au *mouvement éternel* de la sphère céleste, par lequel l'éternité du monde a été démontrée.

(3) Le mouvement en ligne droite se dirige vers un point opposé au point de départ, tandis que le mouvement circulaire se dirige toujours vers son point de départ, de sorte qu'on ne peut y signaler aucune espèce de contrariété ni d'opposition. Cf. ci-dessus, chap. IV, p. 53.

(4) Voy. traité *du Ciel*, liv. I, chap. 3, où Aristote, en parlant du corps céleste qui a le mouvement circulaire, s'exprime ainsi : ὁμοίως δ' εὔλογον ὑπολαβεῖν περὶ αὐτοῦ καὶ ὅτι ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ ἀναυξὲς καὶ ἀναλλοίωτον, διὰ τὸ γίγνεσθαι μὲν ἅπαν τὸ γιγνόμενον ἐξ ἐναντίου τε καὶ ὑποκειμένου τινός, καὶ φθείρεσθαι ὡσαύτως ὑποκειμένου τέ τινος καὶ ὑπ' ἐναντίου καὶ εἰς ἐναντίον, καθάπερ ἐν τοῖς πρώτοις εἴρηται λόγοις. κ. τ. λ. Cf. *Phys.*, liv. I, chap. 5.

il énonce d'une manière absolue les propositions suivantes : tout ce qui est né est périssable ; tout ce qui est périssable est né ; tout ce qui n'est pas né n'est pas périssable; tout ce qui n'est pas périssable n'est pas né [1]. C'est donc là encore une méthode par laquelle il arrive, comme il l'a pour but, à (établir) l'éternité du monde [2].

IV. *Quatrième méthode* : Dans tout ce qui survient (ou naît), dit-il, la possibilité de survenir précède temporellement ce qui survient; et de même, dans tout ce qui change, la possibilité de changer en précède temporellement le changement. De cette proposition il conclut que le mouvement circulaire est perpétuel et qu'il n'a ni fin, ni commencement ; et c'est aussi par cette proposition que ses sectateurs modernes ont expliqué l'éternité du monde [3]. Avant que le monde fût, disent-ils, sa naissance devait être ou possible, ou nécessaire, ou impossible ; or, si sa

(1) Voy. le traité *du Ciel.*, liv. I, chap. 10 et suiv.; au chap. 12 (page 283*a*, édit. de Bekker), Aristote se résume en ces termes : τὸ δὴ φάναι μηδὲν κωλύειν γινόμενόν τι ἄφθαρτον εἶναι καὶ ἀγένητον ὂν φθαρῆναι... ἀναιρεῖν ἐστὶ τῶν δεδομένων τι.

(2) Albert le Grand (*l. c.*, pag. 58-59), sans reproduire toute la démonstration, en expose ainsi la conclusion : « Tertia via est sumpta de natura cœli, cujus materia elongata est a generatione et corruptione ; propter quod omnes antiqui convenerunt, quod cœlum esset locus Dei. Manente autem cœlo nunquam defuit motus ejus; manente motu, nunquam cessavit mundus producere animalia et plantas. Substantia orbis et motus sine initio manserunt, et manent, et manebunt sine fine; ergo mundus sine initio mansit, manet, et manebit sine fine. »

(3) Nous avons fait voir plus haut, p. 27, n. 1, que la proposition dont il s'agit ne repose que sur l'interprétation d'un passage d'Aristote admise par Al-Farâbi, mais qu'Ibn-Roschd déclare erronée. — Albert le Grand (*l. c.* p. 59) fait remarquer aussi que cette IVe méthode n'appartient pas à Aristote, mais à ses commentateurs grecs et arabes; cependant il se trompe sans doute en comptant aussi Averroès parmi ceux qui l'ont admise.

naissance a été *nécessaire*, il a toujours existé ; si sa naissance a été *impossible*, il n'a jamais pu exister; enfin si elle a été *possible*, quel serait donc le *substratum* de cette possibilité ? Il fallait donc nécessairement qu'il existât quelque chose qui fût le *substratum* de la possibilité et par quoi la chose en question pût être dite *possible*. — C'est là une méthode très forte pour établir l'éternité du monde. Quelques-uns des plus pénétrants parmi les *Motécallemîn* modernes ont prétendu résoudre la difficulté, en disant : la possibilité réside dans l'agent et non pas dans l'objet de l'action. Mais cela ne veut rien dire ; car il y a deux possibilités différentes. En effet, dans tout ce qui naît, la possibilité de naître est antérieure à la naissance, et de même, dans l'agent qui l'a fait naître, la possibilité de faire naître telle chose existait avant qu'il la fît naître ; il y a donc là indubitablement deux possibilités : une possibilité dans la matière, (celle) de *devenir* telle chose, et une possibilité dans l'agent, (celle) de *faire* telle chose.

Telles sont les principales méthodes suivies par Aristote pour établir l'éternité du monde, en prenant pour point de départ le monde lui-même. Mais il y a quelques autres méthodes, mentionnées par ses successeurs, qui les ont tirées de sa philosophie, et où ils établissent l'éternité du monde en prenant Dieu pour point de départ.

V. L'une d'elles (est celle-ci) : Si, disent-ils, Dieu avait produit le monde du néant, Dieu aurait été, avant de créer le monde, agent en puissance, et en le créant, il serait devenu agent en acte. Dieu aurait donc passé de la puissance à l'acte, et, par conséquent, il y aurait eu en lui une *possibilité* et il aurait eu besoin d'un efficient qui l'eût fait passer de la puissance à l'acte (1). — C'est là encore une grande difficulté, sur laquelle tout homme

(1) C'est-à-dire : Si on admettait un Dieu *créateur* du monde, ce Dieu ne pourrait pas être l'agent absolu toujours en acte ; un tel agent suppose l'éternité de l'action, et, par conséquent, l'éternité du monde. Cf. ci-dessus, chap. I, *quatrième spéculation* (p. 43).

intelligent doit méditer, afin de la résoudre et d'en pénétrer le mystère [1].

VI. *Autre méthode:* Si un agent, disent-ils, tantôt agit et tantôt n'agit pas, ce ne peut être qu'en raison des obstacles ou des besoins [2] qui lui surviennent ou (qui sont) dans lui ; les obstacles donc l'engagent à s'abstenir de faire ce qu'il aurait voulu, et les besoins [3] l'engagent à vouloir ce qu'il n'avait pas voulu auparavant. Or, comme le créateur n'a pas de besoins qui puissent amener un changement de volonté, et qu'il n'y a pour lui ni empêchements, ni obstacles, qui puissent survenir ou cesser, il n'y a pas de raison pour qu'il agisse dans un temps et n'agisse pas dans un autre temps ; son action, au contraire, doit perpétuellement exister en acte, comme il est lui-même perpétuel.

VII. *Autre méthode :* Les œuvres de Dieu, disent-ils, sont très parfaites, et il n'y a dans elles rien de défectueux, ni rien d'inutile ou de superflu. C'est ce qu'Aristote répète continuellement, en disant : la nature est sage et ne fait rien en vain, mais elle fait chaque chose de la manière la plus parfaite possible [4]. De là, disent-ils, il s'ensuit que cet univers est ce qu'il y a de plus parfait, et qu'il n'y a rien qui le surpasse [5] ; il faut donc qu'il soit perpétuel, car la sagesse de Dieu est perpétuelle

(1) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il manque quelques mots de cette dernière phrase ; les mss. portent : וזהו כמו כן קשה מאר וזהו אשר צריך כל משכיל להתירו ולהראות סודו.

(2) Proprement : *des choses qui invitent* ou *appellent.*

(3) Le mot המקרים, dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, est une faute ; les mss. portent המביאים.

(4) Voy. p. ex. traité *du Ciel*, liv. I, à la fin du chap. 4 : ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. *Des parties des animaux*, liv. IV, chap. 13 : ..... ἐπεὶ οὔτε περίεργον οὐδὲν οὔτε μάτην ἡ φύσις ποιεῖ.

(5) Littéralement : *et il n'y a pas d'extrême (perfection) après lui.* Ibn-Tibbon traduit : ואי אפשר טוב ממנו, *et il n'est pas possible qu'il y ait quelque chose de meilleur;* Al-'Harîzi traduit litttéralement : ואין אחריו תכלית

comme son essence, ou plutôt son essence est (elle-même) sa sagesse qui a exigé l'existence de cet univers.

Tout ce que tu pourras trouver, en fait d'argumentations (émanées) de ceux qui admettent l'éternité du monde, dérive de ces méthodes et peut se ramener à l'une d'elles. Ils disent encore, comme pour réduire à l'absurde : Comment se pourrait-il que Dieu eût été oisif, ne faisant absolument rien et ne produisant rien dans toute l'éternité passée (1), et qu'après n'avoir rien fait pendant toute la durée de son existence éternelle qui est sans fin, il eût depuis hier commencé (à créer) l'univers? Car, lors même que tu dirais, par exemple, qu'avant ce monde Dieu en a créé beaucoup d'autres, aussi nombreux que les grains de sénevé que pourrait contenir le globe de la sphère dernière, et que chacun de ces mondes a existé pendant des années aussi nombreuses que ce même contenu de grains de sénevé, tout cela serait encore, par rapport à l'existence infinie de Dieu, comme si tu disais que c'est d'hier que Dieu a créé le monde. En effet, dès que nous affirmons que l'univers a *commencé* après le néant absolu, il importe peu que tu admettes que cela a eu lieu depuis des centaines de mille ans (2) ou depuis un temps très rappro-

(1) Littéralement : *Dans l'Éternité qui n'a pas cessé.* Au lieu de אלאזל, *l'éternité,* l'un des mss. de Leyde (nº 18) porte אלחאל *l'état*; de même Ibn-Tibbon : בענין אשר לא סר. Al-'Harîzi traduit : ולא חדש חדוש מקודם.

(2) Je dois avertir que, pour les numéraux מיי אלף (مِئِى أَلْفٍ), aucun des mss. que j'ai pu consulter ne présente l'orthographe que j'ai adoptée. Ces mss. portent, les uns מנוין אלאף, les autres מיין אלאף. Le pluriel אלאף (آلاف) est ici contraire aux règles de la grammaire arabe; quant à la forme מיין (مِئِين, génitif pl.), elle a été probablement écrite ainsi par Maïmonide lui-même; mais j'ai cru devoir substituer l'état construit مِئِى, quoique j'avoue n'avoir jamais rencontré cette forme.

ché; car ceux qui admettent l'éternité (du monde) trouvent cela également absurde.

On a argumenté encore de ce qui de tout temps a été généralement admis [1] par tous les peuples, et d'où il résulte que la chose est *naturelle* et non pas (simplement) hypothétique; de sorte qu'on est tombé d'accord à cet égard. Tous les hommes, dit Aristote, reconnaissent ouvertement la perpétuité et la stabilité du ciel, et, comme ils ont senti qu'il n'est pas né et qu'il n'est pas non plus périssable, ils en ont fait la demeure de Dieu et des êtres spirituels, c'est-à-dire des anges; ils l'ont attribué à Dieu pour indiquer sa perpétuité [2]. Il allègue, dans le même chapitre, d'autres choses de cette espèce, afin de fortifier, par les *opinions probables* [3], l'opinion que la spéculation lui avait fait reconnaître vraie.

CHAPITRE XV.

Mon but, dans ce chapitre, est d'exposer qu'Aristote n'a pas de démonstration sur l'éternité du monde (envisagée) selon son opinion. Il ne s'abuse même pas là-dessus; je veux dire qu'il

(1) Littéralement : *Et* (on a procédé) *aussi par voie d'argumentation de ce qui est généralement connu*, ou *admis*. Cette phrase n'a pas de verbe, et il faut sous-entendre *on a procédé;* l'auteur veut dire qu'on a employé le syllogisme *dialectique*, qui a pour base le suffrage de la totalité ou de la pluralité des hommes, et qui part, non pas de principes d'une vérité absolue, mais seulement *d'opinions probables* (ἐξ ἐνδόξων). Voy. Aristote, *Topiques*, liv. I, chap. 1, et cf. le t. I, p. 39, n. 1.

(2) C'est-à-dire, la perpétuité du Ciel. — Voy. traité *du Ciel*, liv. I, chap. 3 : Ἔοικε δ' ὅ τε λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖν καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ. πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδόασι, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, ὅσοι περ εἶναι νομίζουσι θεούς, δῆλον ὅτι ὡς τῷ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρτημένον. Averroès, dans son grand commentaire (édit. in-fol., t. V, f. 9, *col. b*), dit en expliquant ce passage : « Et cum dixit quod sensus testatur rationi, in hac ratione incœpit dare significationes *ex propositionibus famosis* (ἐξ ἐνδόξων) apud plures gentes, etc. »

(3) C'est-à-dire, par des syllogismes dialectiques.

sait lui-même qu'il n'a pas de démonstration là dessus, et que ces argumentations et ces preuves qu'il allègue sont (seulement) celles qui ont le plus d'apparence et vers lesquelles l'âme incline le plus. Elles sont (en effet), comme le soutient Alexandre, celles qui offrent le moins de doutes; mais il ne faut point croire qu'un Aristote ait pu prendre ces raisonnements pour une démonstration, puisque c'est Aristote lui-même qui a enseigné aux hommes les méthodes de la (vraie) démonstration, ses règles et ses conditions. — Ce qui m'a engagé à parler de cela, c'est que les modernes d'entre les partisans d'Aristote prétendent que celui-ci a *démontré* l'éternité du monde. La plupart de ceux qui ont la prétention d'être philosophes suivent donc dans cette question l'autorité d'Aristote, croyant que tout ce qu'il a dit est une démonstration décisive dans laquelle il n'y a rien de douteux; et ils trouvent même absurde de le contredire, ou (de supposer) que quelque chose ait pu lui rester caché[1] ou qu'il ait pu se tromper dans quoi que ce soit. C'est pourquoi j'ai cru devoir procéder avec eux suivant leur propre opinion, et leur montrer qu'Aristote lui-même ne prétend point donner une démonstration sur cette question. Ainsi, par exemple, il dit dans l'*Acroasis*: « Tous les physiciens qui nous ont précédés croyaient que le mouvement n'est pas né et qu'il est impérissable, à l'exception de Platon qui croyait que le mouvement est né et périssable; et de même le ciel, selon lui, est né et périssable. » Telles sont ses expressions[2]. Or, il est clair que si cette question avait été démontrée par des démonstrations rigoureuses, Aristote n'aurait pas eu besoin de l'appuyer par l'opinion con-

(1) Au lieu de כ֗פית (خَفِيَتْ) (plusieurs mss. portent כ֗פאת, pour خَفَتْ), ce qui n'est qu'une faute d'orthographe très commune dans les verbes dont la 3[e] radicale est une lettre quiescente. Cf. le t. I, pag. 24, à la fin de la note.

(2) L'auteur, sans doute, a eu en vue le passage du VIII[e] liv. (ch. 1) de la *Physique*, que nous avons cité plus haut, p. 109, n. 1; mais la citation n'est pas textuelle.

forme des anciens physiciens (1), et il n'aurait pas eu besoin non plus de dire tout ce qu'il a dit au même endroit pour montrer l'absurdité de ceux qui le contredisent et rendre méprisable leur opinion ; car, dès qu'une chose est démontrée, sa vérité ne saurait augmenter, ni sa certitude se fortifier, par le commun accord de tous les savants, et (d'un autre côté) sa vérité ne saurait diminuer, ni sa certitude s'affaiblir, par la contradiction de tous les habitants de la terre.

Tu trouveras aussi qu'Aristote, dans le traité *du Ciel et du Monde*, là où il commence à exposer que le ciel n'est pas né et qu'il est impérissable, s'exprime ainsi : « Nous voulons donc, après cela (2), faire encore des recherches sur le ciel, et nous disons : crois-tu qu'il soit né de quelque chose, ou qu'il ne le soit pas ? qu'il soit sujet à la corruption, ou qu'il ne doive jamais périr (3) ? » Après avoir posé cette question, voulant (comme il le dit) rapporter les arguments de ceux qui disent que le ciel est *né* (4), il continue dans les termes suivants : « Quand nous aurons fait cela, nos paroles seront accueillies avec plus de

(1) Littéralement : *par là que les physiciens qui ont précédé pensaient de même.*

(2) Les mots בעד דלך, *après cela*, n'ont pas été rendus dans la version d'Ibn-Tibbon.

(3) Voyez le traité *du Ciel*, liv. I, au commencement du chap. 10 : Τούτων δὲ διωρισμένων λέγωμεν μετὰ ταῦτα πότερον ἀγένητος ἢ γενητὸς καὶ ἄφθαρτος ἢ φθαρτός. — Il serait inutile d'insister sur les tournures de la version arabe que Maïmonide avait sous les yeux ; on verra tout à l'heure un exemple frappant de la manière dont elle paraphrasait le texte grec.

(4) Il faut effacer dans la version d'Ibn-Tibbon les mots הווים נפסדים ; les meilleurs manuscrits de cette version ont seulement בהתהוות השמים. Dans quelques manuscrits, cependant, on lit : בהיות השמים הווים נפסדים, et de même que dans l'un des mss. de Leyde (nº 18), בכון אלסמא כאינה̈ פאסדה̈ ; mais il faut attribuer cette variante à l'inintelligence des copistes, qui ne comprennent pas le sens du mot arabe كَوْن employé ici dans le sens de γένεσις.

bienveillance par ceux qui excellent dans la spéculation ; surtout quand ils auront d'abord entendu les argumentations des adversaires. Car si, sans rapporter les arguments de nos adversaires, nous disions seulement notre opinion et nos arguments, ceux-ci paraîtraient aux auditeurs trop faibles pour être acceptés. Il est digne de celui qui veut juger avec vérité de ne pas être hostile à celui qui le contredit ; il doit, au contraire, être bienveillant et impartial à son égard, en rendant justice à ses argumentations comme aux siennes propres [1]. »

Telles sont les paroles textuelles de cet homme. Et maintenant,

(1) Littéralement : *en lui concédant ce qu'il se concède à lui-même en fait de la justesse des argumentations.* — On reconnaîtrait à peine, dans la citation qu'on vient de lire, le texte grec auquel elle correspond (*l. c.* : Ἅμα δὲ καὶ μᾶλλον ἂν εἴη πιστὰ κ. τ. λ.), et dont voici la traduction littérale : « Ce qui va être dit paraîtra plus croyable à ceux qui auront entendu d'abord les justifications des raisons adverses ; car il nous conviendrait fort peu de paraître juger par contumace. En effet, ceux qui veulent prononcer un jugement suffisamment vrai doivent être des arbitres et non pas des adversaires. » Mais l'exactitude de la citation de Maïmonide, d'après la version arabe, nous est garantie par la version arabe-latine, qui, à son tour, a mal paraphrasé les termes arabes. Voyez les Œuvres d'Aristote avec les commentaires d'Averroès, édit. in-fol., t. V, f. 32, col. *d* : « Et nos cum hoc fecerimus, tunc sermo noster erit dignior ut recipiatur apud eos qui sunt bonæ discretionis (vel considerationis in discretione ipsorum, vel intellectu) ; et maxime, cum audierint rationes contradicentium primo. Et jam scimus quod cum nos dixerimus in aliquo, necesse est ut sic sit, aut sic visum est nobis, et cum hac opinione et necessitate non dixerimus rationes contradicentium in eis, tunc minus erunt recipiendæ apud audientes ex distinguentibus propositiones signorum, et contemplationes intellectuum ; et oportet qui voluerit judicare vere, ut non sit contradicens. Et odiens eum qui contradicit : sed oportet esse diligentem ipsum et pacificum ei. Et ex pacificatione est ut concedat ei, sicut concederet sibi de sermonibus recte et de scientia apud terminos demonstrationum ». — La version latine du traité *du Ciel*, attribuée dans l'édition imprimée à *Paul Israélite*, est, à très peu de chose près, identique avec celle de Michel Scott, qui se trouve dans plusieurs mss. de la Bibliothèque impériale.

ô vous tous qui êtes penseurs ! y a t-il encore, après cette déclaclaration préliminaire, de quoi blâmer cet homme? croira-t-on encore, après de telles paroles, qu'il ait eu une démonstration sur cette question? Un homme quelconque, et à plus forte raison Aristote, peut-il s'imaginer qu'une chose qui a été *démontrée* puisse être faiblement accueillie si on n'a pas entendu les argumentations de ceux qui la contredisent? — Ensuite, Aristote déclarant que c'est là une opinion (1) à lui et que ses preuves là-dessus ne sont que des argumentations (dialectiques), — est-ce un Aristote qui pourrait ignorer la différence entre les argumentations et les démonstrations, entre les opinions qui paraissent à la pensée fortes ou faibles et les choses démonstratives? Enfin, cette expression oratoire *d'impartialité envers l'adversaire*, qu'il ajoute comme pour fortifier son opinion ! a-t-on besoin de tout cela dans la démonstration? Non, certes; mais tout ce qu'il a pour but, c'est de montrer que son opinion est plus vraie que celle de ses adversaires, ou de ceux qui prétendent que la spéculation philosophique conduit à (admettre) que le ciel est sujet à la naissance et à la corruption, mais que cependant il n'a jamais été (absolument) non existant, — ou qu'il a été *formé* (de quelque chose), — et qu'il ne périra pas (absolument) (2); et autres choses semblables qu'il rapporte de ces opinions. Et cela est indubitablement vrai ; car (en effet) son opinion est plus près de la vérité que la leur, quand on cherche à argumenter de la nature de l'être. Mais nous ne pensons pas ainsi (3), comme je l'exposerai. Cependant toutes les sectes, et même les philosophes, se sont lais-

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont généralement הדעת ; il faut lire דעת, sans article, comme l'a l'édition *princeps*.

(2) L'auteur veut parler de ceux qui admettent que le ciel a eu un commencement temporel, mais qu'il a été formé d'une matière éternelle, et qu'en périssant, il retourne à cette matière; c'est-à-dire qu'il se trouve dans les mêmes conditions que les choses sublunaires. Voy. au chap. XIII, la IIe opinion.

(3) C'est-à-dire, nous ne partageons pas l'opinion d'Aristote, bien qu'à un certain point de vue elle soit plus près de la vérité.

sés entraîner par les passions, de sorte qu'ils ont voulu établir qu'Aristote a démontré cette question. Peut-être, selon leur opinion, Aristote a-t-il fait une démonstration sur cette question, sans s'en apercevoir lui-même [1], de sorte que ce ne serait qu'après lui qu'on en aurait fait la remarque! — Quant à moi, il me semble hors de doute que toutes les opinions qu'Aristote exprime sur ces sujets, — je veux parler de l'éternité du monde, de la cause des mouvements variés des sphères et de l'ordre des Intelligences, — que tout cela, dis-je, n'est pas susceptible d'une démonstration. Aussi Aristote n'a-t-il jamais eu la pensée que ces raisonnements pussent être (considérés comme) une démonstration ; au contraire, comme il le dit lui-même, nous n'avons aucun moyen d'aborder ces choses par des méthodes démonstratives [2], et elles n'ont pour nous aucun principe dont nous puissions argumenter [3].

Tu connais le texte de ses paroles que voici : « et il y en a (des problèmes) sur lesquels nous n'avons pas d'argument, ou qui nous paraissent graves ; car il nous est difficile d'en dire le *pourquoi*, comme par exemple la question si le monde est éternel, ou non [4] » Telles sont ses expressions. Mais tu sais comment

(1) Littéralement : *sans s'apercevoir qu'il a démontré*. L'auteur dit ironiquement que, puisque Aristote ne donne pas ses preuves pour de véritables démonstrations, il se peut qu'il ne se soit pas aperçu lui-même de toute la force de ses arguments.

(2) Littéralement : *que les méthodes pour trouver des preuves sur ces choses laissent leurs portes fermées devant nous.*

(3) C'est-à-dire, il n'y a dans toutes ces choses aucun principe, aucun axiome, qui puisse servir de point de départ pour une démonstration.

(4) Voy. *Topiques*, liv. I, ch. 11 : ...... καὶ περὶ ὧν λόγον μὴ ἔχομεν, ὄντων μεγάλων· χαλεπὸν οἰόμενοι εἶναι τὸ διά τι ἀποδοῦναι, οἷον πότερον ὁ κόσμος ἀΐδιος, ἢ οὔ. — Au lieu de *ou qui nous paraissent graves*, il faudrait dire, d'après le texte grec : *parce qu'ils sont graves*. Tous les mss. ar. du *Guide* portent או הי עט̇ימה̈ ענדנא ; dans la vers. ar. des *Topiques* (ms. ar. de la Biblioth. imp., 882 *a*, f. 247 *b*), on lit : اذ هي عظيمة لظنّنا.

Abou-Naçr (al-Farâbi) a interprété cet exemple, quelle explication il en a donnée et comment il a repoussé (l'idée) qu'Aristote ait pu douter de l'éternité du monde (1). Il parle de Gallien avec un souverain mépris, parce que celui-ci avait dit que c'est là une question obscure pour laquelle on ne connaît pas de démonstration (2). Abou-Naçr pense que c'est une chose claire, évidente et susceptible d'une démonstration (rigoureuse) que le ciel est éternel et que ce qui est au dedans de lui est sujet à la naissance et à la corruption.

En somme, ce n'est pas de l'une des manières que nous avons rapportées dans ce chapitre qu'une opinion peut être confirmée, ou détruite, ou mise en doute (3). Nous n'avons fait ces citations que parce que nous savons que la plupart de ceux qui prétendent être des génies, quoiqu'ils ne comprennent aucune science, tranchent sur l'éternité du monde, en suivant l'autorité des savants célèbres qui en ont proclamé l'éternité, et rejettent les paroles de tous les prophètes, parce que celles-ci ne sont pas conçues dans le style didactique (4), mais dans celui d'une proclamation de la part de Dieu. Dans cette voie (des prophètes) ne

(1) Moïse de Narbonne ne connaissait déjà plus l'ouvrage d'Al-Farâbi auquel il est ici fait allusion : l'auteur, dit-il, se contente de le citer brièvement, parce qu'il était très connu alors ; mais il ne nous est pas parvenu.

(2) Cf. Gallien, *de Hippocratis et Platonis placitis*, liv. IX, chap. 7 (édit. de Kühn, t. V, p. 780), où Gallien traite d'oiseuse et inutile la question de savoir si le monde est *né* ou non. Οὐ γὰρ δή, ὥσπερ γεγονέναι τὸν κόσμον ἢ μὴ γεγονέναι, ζητεῖν ἄχρηστον, οὕτω καὶ περὶ προνοίας καὶ θεῶν.

(3) L'auteur veut parler de la manière dont s'exprime Aristote dans les différents passages cités dans ce chapitre, et il veut dire qu'on ne peut rien inférer de ces expressions vagues, par lesquelles l'opinion de l'*éternité du monde* n'est ni confirmée, ni détruite ou mise en doute.

(4) Littéralement : *parce que leur discours n'est pas dans la voie de l'enseignement* (*méthodique*). Le mot مُعْرِض, *lieu où l'on se rencontre*, s'emploie, comme مَجْرَى, dans le sens de *voie*, *manière*, *méthode*.

sont guidés que quelques-uns que l'intelligence a favorisés. Ce que nous désirons (établir), nous autres, relativement à la *nouveauté du monde*, selon l'opinion de notre Loi, je le dirai dans les chapitres suivants.

CHAPITRE XVI.

Voici un chapitre dans lequel je t'exposerai ce que je pense sur cette question, et ensuite j'alléguerai des preuves sur ce que nous voulons (établir). Je dis donc, au sujet de tout ce que débitent ceux d'entre les *Motécallemîn* qui prétendent avoir démontré la nouveauté du monde, que je n'accepte pas ces preuves et que je ne veux pas m'abuser moi-même en décorant les méthodes sophistiques du nom de *démonstrations*. Si un homme prétend démontrer une certaine question par des sophismes, il ne fortifie point, selon moi, la croyance à cette chose qu'on cherche, mais, au contraire, il l'affaiblit et donne lieu à contester la chose; car la nullité de ces preuves étant devenue manifeste, l'âme se refuse à croire (1) ce qu'on a cherché à prouver. Mieux vaut encore que la chose sur laquelle il n'y a pas de démonstration reste simplement à l'état de question, ou qu'on accepte (traditionnellement) (2) l'un des deux termes de la contradiction. J'ai déjà rapporté les méthodes par lesquelles les *Motécallemîn* établissent la nouveauté du monde (3), et j'ai appelé ton attention sur la critique à laquelle elles donnent lieu. De même, tout ce qu'Aristote et ses successeurs ont dit pour prouver l'éternité du monde n'est point, selon moi, une démonstration rigoureuse; ce ne sont, au contraire, que des argumentations sujettes à des doutes graves, comme tu l'entendras (plus loin).

(1) Littéralement : *l'âme s'affaiblit dans la croyance de*, etc.

(2) Au lieu de יקבל, l'un des deux manuscrits de Leyde (nº 18) porte יטלק ; l'autre (nº 221) a יטלב

(3) Voy. la Ire partie, chap. LXXIV.

Ce que je désire faire, moi, c'est de montrer que la nouveauté du monde, conformément à l'opinion de notre Loi que j'ai déjà exposée, n'est point impossible, et que toutes ces argumentations philosophiques, desquelles il semble résulter qu'il n'en est pas comme nous avons dit (1), — que tous ces raisonnements (dis-je) ont un côté par lequel on peut les détruire et empêcher qu'on les emploie comme arguments contre nous. Cela étant avéré pour moi, et cette question, — à savoir si le monde est éternel ou créé, — restant indécise (2), j'accepte la solution donnée par la *prophétie* (3), qui explique des choses auxquelles la faculté spéculative ne saurait arriver; car nous exposerons que la prophétie n'est pas une chose vaine, même selon l'opinion de celui qui admet l'éternité (du monde).

Après avoir exposé que ce que nous soutenons est possible, je chercherai également, par une preuve spéculative, à le faire prévaloir (4) sur l'autre (opinion); je veux dire, à faire prévaloir l'opinion de la *création* sur celle de l'*éternité*. J'exposerai que, si nous sommes conduits à quelque conséquence absurde en admettant la création, on est poussé à une absurdité plus forte encore en admettant l'éternité. Et maintenant j'essayerai de présenter une méthode pour détruire les preuves de tous ceux qui argumentent en faveur de l'éternité du monde.

CHAPITRE XVII.

Toute chose nouvelle qui naît après ne pas avoir existé, — bien que sa matière existât et que celle-ci ne fasse que se dé-

(1) C'est-à-dire que le monde n'a pas été *créé*, comme nous le disons, mais qu'il est éternel.

(2) Le texte dit : *étant possible*, c'est-à-dire, comme dans cette question l'une et l'autre des deux hypothèses sont *possibles*...

(3) Littéralement : *Elle sera acceptée par moi de la part de la prophétie.* Encore ici l'auteur s'est exprimé d'une manière elliptique et peu logique; car ce n'est pas la question qu'il accepte, mais la solution.

(4) Sur le mot ترجيح, voy. le t. I, p. 428, note 3.

pouiller d'une forme et en revêtir une autre, — possède, après être née, achevée et arrivée à son état définitif, une nature autre que celle qu'elle avait au moment où elle naissait et commençait à passer de la puissance à l'acte, et différente aussi de celle qu'elle avait avant de se mouvoir pour passer à l'acte (1). Ainsi, par exemple, le sperme de la femelle, pendant qu'il n'est encore que du sang dans les vaisseaux, a une nature différente de celle qu'il a au moment de la conception, lorsqu'il a été touché par le sperme du mâle et qu'il commence à se mouvoir; et la nature qu'il a dans ce moment-là est également différente de celle de l'animal parfait après sa naissance. On ne peut en aucune façon argumenter de la nature qu'a une chose, après être née, achevée et arrivée en définitive à son état le plus parfait, sur l'état où se trouvait cette chose au moment où elle se mouvait pour naître. On ne peut pas non plus argumenter de l'état où elle était au moment de se mouvoir sur celui dans lequel elle se trouvait avant de commencer à se mouvoir. Dès que tu te trompes là-dessus et que tu persistes à argumenter de la nature d'une chose arrivée à l'acte sur celle qu'elle avait étant en puissance, il te survient des doutes graves; des choses qui doivent être te paraissent absurdes (2), et des choses absurdes te semblent devoir être.

Que l'on fasse, au sujet de l'exemple que nous avons allégué, la supposition suivante (3): Un homme a été né avec un naturel

(1) Cf. sur ce passage, le t. I, p. 226, et *ibid.*, note 3.

(2) Le verbe تمحّل ne vient pas ici de la racine محل, mais doit être considéré comme verbe dénominatif, dérivé de مُحال, *chose inadmissible*, *absurde*, de même que de مَكان, *lieu*, on forme le verbe تمكّن, *se fixer dans un lieu*. Voy. ma *Notice sur Abou'l-Walid*, etc., p. 188 et 189 (*Journal Asiatique*, novembre-décembre 1850, p. 410 et 411).

(3) Littéralement : *suppose donc*, *au sujet de ce que nous avons donné pour exemple*, *que*, *etc.* פאפרץ doit être considéré comme impératif (فافرض); dans la version d'Ibn-Tibbon, au lieu de ונניח, les mss. ont, plus exactement, והנח. La supposition que l'auteur va faire se rapporte à l'exemple de la formation du fœtus, qu'il a cité plus haut.

très parfait (1) ; sa mère étant morte après l'avoir allaité quelques mois, le mari (2) s'occupa seul, dans une île retirée, d'achever l'éducation de cet enfant, jusqu'à ce qu'il eût grandi et qu'il fût devenu intelligent et instruit. N'ayant jamais vu ni femme, ni aucune femelle des animaux, il demanda un jour à un des hommes qui étaient avec lui : « Comment se fait-il que nous existons, et de quelle manière avons-nous été formés ? » Celui à qui il avait adressé la question lui répondit : « Chacun de nous a été formé dans le ventre d'un individu de notre espèce, semblable à nous, et qui était une femme ayant telle et telle forme; chacun de nous était un petit corps dans l'intérieur du ventre, se mouvant, s'alimentant, croissant petit à petit, vivant, jusqu'à ce qu'arrivé à telle limite de grandeur, il s'ouvrit à lui, dans le bas du corps (de la femme), une porte par laquelle il apparut et sortit, et après cela il ne cessa de grandir jusqu'à ce qu'il fût devenu tel que tu nous vois. » Cet enfant orphelin interrogera

(1) فِطْرَة signifie *naturel*, *disposition naturelle qu'on apporte en naissant*. Cf. Appendice du *Moré ha-Moré*, p. 149 (première note sur le chap. II de la Ire partie). Les mots כאמל אלפטרה ont été paraphrasés, dans la version d'Ibn-Tibbon, par שלם במדע המוטבע באדם, *parfait dans la connaissance innée à l'homme ;* cependant plusieurs manuscrits portent simplement שלם היצירה, *parfait de création ;* de même Al-'Harîzi : שלם הבריאה.

(2) Le texte arabe porte אלרג'ל, *l'homme*, et Ibn-Tibbon entend par ces mots le père de l'enfant; il traduit (*edit. princeps*) : ונפרד אביו לבדו להשלים וכו'. Dans plusieurs mss. du texte arabe, on lit אלרג'אל au pluriel, *les hommes ;* cette leçon est adoptée par Ibn-Falaquéra, qui traduit : ונפרדו אנשים להשלים וכו', *et quelques hommes s'occupèrent seuls d'achever,* etc. Cette leçon, dit-il, est confirmée par ce qui est dit un peu plus loin, que l'enfant interrogea *un des hommes qui étaient avec lui*, sans qu'il soit question du père. Voy. l'Appendice du *Moré ha-Moré*, p. 154. Al-'Harîzi traduit dans le même sens : והתעסקו אנשים, *des hommes s'occupèrent.* L'auteur, en effet, ne s'est pas exprimé avec toute la clarté désirable; peut-être a-t-il voulu dire que le père se rendit, *avec quelques serviteurs* dans une île solitaire, pour y achever l'éducation de son enfant.

nécessairement de nouveau et dira : « Cet individu d'entre nous, pendant qu'il était petit dans le ventre, vivant, se mouvant et croissant, mangeait-il ? buvait-il ? respirait-il par la bouche et le nez ? déposait-il des excréments ? » — Non, lui répondra-t on. — Mais lui, il s'empressera indubitablement de nier cela, et il démontrera l'impossibilité de toutes ces choses, qui pourtant sont vraies (1), en argumentant de l'être parfait arrivé à son état définitif. « Si l'un de nous, dira-t-il, était pendant quelques moments privé de respiration, il mourrait, et ses mouvements cesseraient; et comment donc peut-on se figurer que quelqu'un d'entre nous puisse rester pendant des mois dans une membrane épaisse (2), enfermé dans l'intérieur d'un corps, et avec cela vivre et se mouvoir? Si l'un de nous pouvait avaler un moineau, certes, ce moineau mourrait instantanément dès qu'il arriverait dans l'estomac, et à plus forte raison dans le bas-ventre. Chacun de nous, s'il ne prenait pas de nourriture par la bouche et s'il ne buvait pas, mourrait indubitablement au bout de quelques jours ; et comment donc un individu pourrait-il rester des mois sans manger ni boire? Si quelqu'un de nous, après s'être nourri, ne déposait pas d'excréments, il mourrait en peu de jours dans les douleurs les plus violentes ; comment donc celui-là aurait-il pu rester des mois sans déposer des excréments ? Si l'on perçait le ventre à l'un de nous, il mourrait au bout de quelques jours ; comment donc pourrait-on croire que ce fœtus ait eu l'ombilic ouvert ? comment enfin se fait-il qu'il n'ouvre pas ses yeux, ni n'étende ses mains, ni n'allonge ses pieds, comme vous le prétendez, puisque tous ses membres sont en bon état, et n'ont aucun mal ? » — Et ainsi il poursuivra ses raisonnements, (pour prou-

(1) Littéralement : *et il établira la démonstration contre toutes ces choses vraies*, (pour montrer) *qu'elles sont impossibles*.

(2) Ibn-Tibbon a : כיס סתום, *une bourse fermée*; cette traduction a été blâmée avec raison par Ibn-Falaquéra (Appendice du *Moré ha-Moré*, p. 154), qui fait observer que le mot arabe ספיק ne signifie pas *fermé*, mais *fort*, *grossier* ou *épais*. Al-'Harîzi a כלי קשה.

ver) qu'il est impossible que l'homme se forme de cette manière.

Examine bien cet exemple et réfléchis-y, ô penseur! et tu trouveras que c'est là également la condition dans laquelle nous sommes vis-à-vis d'Aristote. En effet, nous tous, les sectateurs de Moïse, notre maître, et d'Abraham, notre père, nous croyons que le monde a été formé de telle et telle manière, qu'il s'est développé de telle manière [1], et que telle chose a été créée après telle autre; mais Aristote se prend à nous contredire, en argumentant contre nous de la nature de l'être arrivé à son état définitif, parfait et existant en acte, tandis que nous, nous lui affirmons qu'après être arrivé à son état définitif et être devenu parfait, il ne ressemble à rien de ce qu'il était au moment de naître, et qu'il a été produit du néant absolu. Quel argument donc peut-on tirer contre nous de tout ce qu'il dit? car ces arguments ne frappent que celui qui prétend que c'est la nature de cet être, arrivée à son état définitif, qui prouve (elle-même) qu'il a été *créé*, tandis que je t'ai déjà fait savoir que, quant à moi, je ne soutiens pas cela.

Je vais maintenant reprendre les principes de ses méthodes [2], et je te montrerai comment il ne s'ensuit absolument rien pour nous qui soutenons que Dieu a produit le monde entier du néant et l'a formé (successivement) jusqu'à ce qu'il fût devenu parfait comme tu le vois.

La matière première, dit-il, n'est pas née ni ne périra; et, argumentant des choses nées et périssables, il montre qu'il est impossible qu'elle soit née [3]. Et cela est vrai [4]. Car nous ne

(1) Littéralement : *qu'il a été tel de tel*, c'est-à-dire qu'il a eu telle forme qui s'est développée de telle autre.

(2) L'auteur veut parler des méthodes par lesquelles Aristote démontre l'éternité du monde, et qui sont énumérées au chap. XIV.

(3) Voir au chap. XIV, la deuxième méthode.

(4) C'est-à-dire : Il est vrai, en effet, comme le dit Aristote, qu'elle n'est pas née *de quelque chose;* mais rien ne nous empêche d'admettre qu'elle est sortie du néant absolu.

soutenons pas que la matière première se soit formée, comme l'homme se forme du sperme, ni qu'elle doive périr, comme périt l'homme en devenant poussière; mais nous soutenons au contraire que Dieu l'a produite du néant, et qu'après sa production elle est telle qu'elle est (1), je veux dire que toute chose se forme d'elle et que tout ce qui s'est formé d'elle retourne à elle en périssant. Elle n'existe point dénuée de forme (2), et elle est le terme de la naissance et de la corruption. Quant à elle, elle n'est pas née (*de* quelque chose), comme naît tout ce qui se forme d'elle, et elle ne périra pas (*en* quelque chose), comme périt ce qui périt en elle; mais au contraire, elle est une chose *créée*, et quand son créateur le voudra, il la réduira au néant pur et absolu.

Nous dirons absolument la même chose du mouvement; car on a argumenté de la nature du mouvement pour prouver qu'il n'est pas né et qu'il ne périra pas (3). Et cela est encore vrai (4); car nous soutenons qu'il est inimaginable que, depuis que le mouvement a existé avec sa nature invariable et fixe, il ait pu, dans son universalité, être sujet à la naissance et à la corruption, comme le sont les mouvements partiels qui naissent et périssent (5). Le même raisonnement s'applique à tout ce qui est in-

(1) En d'autres termes : elle est telle qu'elle doit être pour répondre à l'idée de *matière première;* car, après être sortie du néant, elle est absolument sans forme.

(2) C'est-à-dire : bien que dans notre pensée ce soit une matière sans forme, elle n'existe en réalité qu'avec la forme; car, immédiatement après sa production, les formes s'y succèdent sans cesse et y font place les unes aux autres.

(3) Voir au chap. XIV, la première méthode.

(4) C'est-à-dire, nous pouvons accorder cela, sans qu'il en résulte une preuve contre notre système de la *création*.

(5) Littéralement : *car nous soutenons que, après que le mouvement a existé selon cette nature sur laquelle il a été fixé, il est inimaginable qu'il ait pu naître et périr par une naissance totale et par une corruption totale, comme naissent les mouvements partiels qui naissent, et comme périssent les*

hérent à la nature du mouvement [1]. De même, quand il dit du mouvement circulaire qu'il n'a pas de commencement, cela est vrai (dans ce sens) qu'après la *production* du corps sphérique, qui se meut circulairement, on ne saurait se figurer dans son mouvement aucun commencement [2].

Nous en dirons autant de la *possibilité* qui doit précéder tout ce qui naît [3]; car cela n'est nécessaire que dans cet univers (complétement) établi, où tout ce qui naît ne naît que d'un être quelconque. Mais la chose produite du *néant* n'indique, ni pour les sens, ni pour l'intelligence, aucune chose (antérieure), de manière qu'elle dût être précédée d'une possibilité.

Enfin, nous raisonnerons encore de la même manière sur (ce qu'il dit) que dans le ciel il n'y a pas de *contrariété* [4]. Cela est encore vrai ; seulement (il faut remarquer) que nous ne soute-

mouvements partiels. L'auteur s'est exprimé d'une manière embarrassée et peu claire. Le sens est : Nous admettons avec Aristote que le mouvement universel du monde est de nature telle qu'il n'a pu naître d'un mouvement antérieur qui l'ait fait passer de la puissance à l'acte, comme cela a lieu dans les mouvements partiels, par exemple dans celui des animaux. Mais nous ne concluons pas de là que le mouvement universel soit éternel; car, s'il est vrai qu'il n'a pu avoir pour cause un mouvement antérieur, il a pu cependant avoir un commencement et avoir été créé par Dieu. C'est dans ce sens qu'Albert le Grand réfute la *première méthode* d'Aristote, et il résume sa réfutation en ces termes : « Et de hac via constat, per antedicta, quod non probat motum non incepisse per creationem, sed quod non incepit per mutationem et motum. » Voy. *Summa theologiæ*, pars. II, tract. I, quæst. IV, partic. 3 (opp. t. XVIII, pag. 58, col. *b*.)

(1) L'auteur veut parler du *temps*, dont il est également question dans cette première méthode.

(2) L'auteur réfute ici, en passant, un argument tiré du mouvement *circulaire* de la sphère céleste; ce mouvement n'ayant pas de point de départ, on a prétendu pouvoir conclure de là qu'il doit être éternel. Cet argument n'est pas compris dans les *méthodes* du chap. XIV.

(3) Voir au chap. XIV, la quatrième méthode.

(4) Voir au chap. XIV, la troisième méthode.

nons pas que le ciel se soit formé, comme se forment le cheval et le palmier, et (par conséquent) nous ne soutenons pas qu'étant *composé*, il doive périr, comme les plantes et les animaux, à cause de la contrariété qui y existerait (1).

Le fond de la chose est ce que nous avons dit, (à savoir) que l'être étant dans son état parfait et achevé, on ne saurait argumenter de son état actuel sur l'état (où il était) (2) avant sa perfection. Nous ne trouvons non plus rien d'absurde dans ce qu'on a dit que le ciel a été formé avant la terre, ou la terre avant le ciel (3), ou que le ciel était d'abord sans astres, ou (qu'il existait) telle espèce d'animaux sans telle autre ; car tout cela s'applique à l'époque où cet ensemble (de l'univers) fut formé. Il en est comme de l'animal lors de sa formation, le cœur étant formé avant les testicules, comme on le reconnaît à la simple vue, et les veines avant les os, quoique, dans son état parfait, aucun de ses membres n'existe indépendamment de tous les autres, sans lesquels la conservation de l'individu est impossible. Il faut aussi (admettre) tout cela, dès qu'on prend le texte (de l'Ecriture) dans son sens littéral, bien qu'il n'en soit pas ainsi, comme cela sera exposé quand nous nous étendrons là-dessus (4). — Il faut que tu fasses

(1) L'auteur veut dire : Nous accordons à Aristote que dans le ciel, tel qu'il est, il n'y a pas de *contrariété*, par suite de laquelle il doive périr, et que, par conséquent, il n'a pu naître comme naissent les choses sublunaires; mais aussi nous ne disons nullement qu'il soit *né* et composé comme ces dernières; et il ne s'ensuit point de la thèse d'Aristote que Dieu n'ait pu le *créer*, en le faisant sortir du néant dans une simplicité absolue.

(2) Les mots הנמצא לו, qu'ajoutent ici les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, ne se trouvent pas dans les mss. de cette version, ni dans celle d'Al-'Harîzi.

(3) L'auteur fait sans doute allusion à la discussion entre l'école de Schamaï et celle de Hillel, rapportée dans le Talmud de Babylone, traité *'Haghîgâ*, fol. 12 *a*.

(4) Voir plus loin, chap. XXX, où l'auteur explique longuement divers détails de la création.

bien attention à ce sujet (1); car c'est un grand mur que j'ai construit autour de la Loi et qui l'environne pour la protéger contre les pierres qu'on lui lance. Si Aristote, — je veux dire celui qui adopte son opinion, — argumentait contre nous, en disant : Puisqu'on ne peut tirer aucune preuve de cet univers (achevé), comment donc savez-vous, vous-mêmes, qu'il a été *créé* et qu'il y avait une autre nature (2) qui l'a créé ? nous répondrions : Cela ne nous touche point par rapport à notre but actuel (3). En effet, nous ne voulons pas maintenant établir que le monde a été créé ; mais ce que nous voulons, c'est (de montrer) qu'il est possible qu'il ait été créé ; et on ne saurait démontrer la fausseté de cette assertion, en argumentant de la nature de l'univers, avec laquelle nous ne nous mettons pas en opposition (4). La possibilité de cette assertion étant établie, comme nous l'avons exposé, nous chercherons ensuite à faire prévaloir l'opinion de la *création*. Il ne resterait donc à cet égard (d'autre moyen de nous réfuter) que de nous démontrer l'impossibilité de la création du monde, non pas par la nature de l'univers, mais par ce que l'intelligence juge être nécessaire par rapport à Dieu ; et ce sont les trois méthodes dont je t'ai parlé précédemment, et par lesquelles on cherche à démontrer l'éternité du monde en prenant Dieu pour point de départ (5). Je vais donc te montrer, dans le chapitre suivant, de quelle manière on peut les mettre en doute, de sorte qu'il ne puisse en résulter aucune preuve.

(1) C'est-à-dire, au sujet traité dans le présent chapitre, qui a pour but de montrer que les arguments d'Aristote ne prouvent rien contre la *création*.

(2) C'est-à-dire, un être d'une nature différente, qui est la Divinité.

(3) Dans la version d'Ibn-Tibbon, le mot arabe רומנא, *désir*, *effort*, a été rendu par מחשבתנו, *notre pensée;* Ibn-Falaquéra (*l. c.*) fait observer qu'il faut le traduire par השתדלותנו. Al-'Harîzi a בקשתנו.

(4) L'auteur fait allusion au reproche qu'il a adressé lui-même aux *Motécallemîn*, à savoir, que leur système est en révolte ouverte contre les lois de la nature. Voy. la Ire partie, chap. LXXI, p. 349 et suiv.

(5) Voir au chap. XIV, les méthodes V, VI et VII.

CHAPITRE XVIII.

La première méthode dont ils parlent est celle où ils prétendent établir que, selon nous (1), Dieu aurait passé de la puissance à l'acte, puisqu'il aurait agi dans un certain moment et pas dans un autre moment (2). — Il sera très facile de réfuter cette objection (3) : En effet, on ne peut raisonner de la sorte (4) que (lorsqu'il s'agit) de quelque chose qui est composé d'une matière à l'état de *possibilité* et d'une forme. Sans aucun doute, si un tel corps agit par sa forme après ne pas avoir agi, il y a eu en lui quelque chose en puissance qui a passé à l'acte, et, par conséquent, il a eu besoin d'un efficient; car, pour les choses douées de matière, c'est là une proposition démontrée. Mais ce qui est incorporel et immatériel n'a dans son essence aucune *possibilité*, et tout ce qui est en lui est perpétuellement en acte. On ne peut donc pas lui appliquer le raisonnement en question, et pour lui il n'est point impossible que tantôt il agisse et tantôt il n'agisse pas. Pour l'être *séparé*, ce n'est là ni un changement, ni un passage de la puissance à l'acte. Nous en avons une preuve dans l'*intellect actif*, qui, selon l'opinion d'Aristote et de ses sectateurs, est *séparé*, et qui, cependant, tantôt agit et tantôt

(1) Littéralement : *est celle par laquelle nous serions forcés, selon leur opinion, d'admettre que, etc.*

(2) Voir au chap. XIV, la cinquième méthode.

(3) Littéralement : *La réfutation de ce doute est très évidente.*

(4) Littéralement : *Cette chose ne s'ensuit, etc.;* c'est-à-dire : le raisonnement par lequel on conclut que l'agent qui tantôt agit et tantôt n'agit pas a dû nécessairement passer de la puissance à l'acte, ce raisonnement, dis-je, ne peut s'appliquer qu'à un corps composé de matière et de forme.

n'agit pas, comme l'a exposé Abou-Naçr dans son traité *de l'Intellect*[1]. Il s'y exprime en ces termes : « Il est évident que l'intellect actif n'agit pas perpétuellement ; mais, au contraire, tantôt il agit et tantôt il n'agit pas. » Voilà ce qu'il dit textuellement, et c'est évidemment la vérité. Mais, bien qu'il en soit ainsi, on ne dit pas cependant que l'intellect actif soit sujet au changement, ni qu'après avoir été agent en puissance, il le soit devenu en acte, parce qu'il aurait fait dans un certain moment ce qu'il n'aurait pas fait auparavant ; car il n'y a pas de rapport entre les corps et ce qui est incorporel, et il n'y a de similitude (entre eux) ni au moment de l'action, ni au moment où ils s'abstiennent d'agir. Si l'action des formes matérielles et celle de l'être *séparé* sont (l'une et l'autre) appelées *action*, ce n'est que par homonymie ; c'est pourquoi, si l'être *séparé* n'accomplit pas dans un certain moment l'action qu'il accomplira plus tard, il ne s'ensuit pas de là qu'il aura passé de la puissance à l'acte, comme nous le trouvons dans les formes matérielles.

On pourra peut-être croire que dans ce que je viens de dire il y a quelque sophisme : Si, dira-t-on, l'intellect actif nécessairement agit dans un certain moment et n'agit point dans un autre moment, ce n'est point à cause de quelque chose qui soit inhérent à son essence, mais à cause de la disposition des matières ; de sa part, l'action s'exerce perpétuellement sur tout ce qui est *disposé*, et s'il y a quelque chose qui empêche l'action, cela vient de la *disposition* de la matière, et non pas de l'intellect

(1) L'auteur veut parler d'un petit traité d'Al-Farâbi, intitulé كتاب العقل والمعقولات, et qui a été publié en latin sous le titre de : *De Intellectu et intellecto* (Voy. mes *Mélanges*, etc., p. 350, et *ibid.*, n. 2). Le passage que l'auteur va citer se trouve vers la fin de ce traité. — Récemment un jeune rabbin allemand, M. Michael Rosenstein, a publié, comme *thèse* de doctorat, la version hébraïque de cet opuscule, accompagnée d'une traduction latine et de quelques notes : *Abû-Nassr Alfarabii de intellectu intellectisque commentatio, etc.*, Breslau, 1858, in-8°.

en lui-même [1]. — Que celui là donc qui pense ainsi [2] sache bien que nous n'avons pas pour but de faire connaître la cause pour laquelle Dieu a agi dans un certain moment et non dans un autre, et, en citant cet exemple, nous n'en avons pas conclu que, puisque l'intellect actif, qui est *séparé*, agit dans un temps et n'agit pas dans un autre, il doive en être de même de Dieu [3]. Nous n'avons pas dit cela, et nous n'avons pas fait cette conclusion ; et si nous avions fait cela, c'eût été en effet un sophisme. Mais ce que nous en avons conclu, — et c'est une conclusion vraie, — c'est que, bien que l'intellect actif, qui n'est ni un corps ni une force dans un corps, agisse dans un certain moment et n'accomplisse pas la même action dans un autre moment, n'importe quelle en soit la cause, on ne dit pas pour cela de lui qu'il ait passé de la puissance à l'acte, ni qu'il y ait eu dans son essence une *possibilité,* ni enfin qu'il ait besoin d'un efficient qui le fasse passer de la puissance à l'acte [4].

Ainsi se trouve écartée de nous cette grave objection qui nous a été faite par ceux qui soutiennent l'éternité du monde ; car,

(1) Cf. le t. I, p. 311, et *ibid.*, note 4.

(2) C'est-à-dire, celui qui croit qu'en argumentant de l'*intellect actif*, j'ai fait un raisonnement sophistique, et qu'il n'y a pas d'analogie entre cet intellect et Dieu.

(3) L'auteur veut dire : De la similitude que nous avons établie entre Dieu et l'intellect actif, nous n'avons pas conclu que l'action, chez l'un et l'autre, dépende de la disposition de la matière, et que l'action de Dieu puisse, comme celle de l'intellect actif, être quelquefois interrompue par les obstacles qui surviennent dans la matière. Cf. le t. I, *l. c.*, où l'auteur dit que Dieu est toujours *intellect en acte*, et que sa perception n'éprouve aucun empêchement ni de lui-même, ni d'autre part. On verra plus loin que la cause pourquoi Dieu a créé dans un certain moment, Maïmonide la cherche uniquement dans la volonté divine.

(4) L'auteur n'a pas complétement achevé sa pensée, et il fait sous-entendre ce qui suit : Par conséquent, Dieu aussi a pu ne pas agir de toute éternité et a pu créer le monde à une certaine époque, sans que pour cela on soit fondé à soutenir qu'en créant le monde, il aurait passé de la puissance à l'acte, ce qui supposerait un efficient antérieur à lui.

comme nous croyons que Dieu n'est ni un corps, ni une force dans un corps, il n'est point affecté de *changement* en agissant après ne pas avoir agi.

La deuxième méthode est celle où on conclut l'éternité du monde de ce que pour Dieu il n'y a ni besoins, ni rien qui survienne, ni obstacles (1). La solution de cette objection est difficile et à la fois subtile; écoute-la. Sache que tout agent qui a une volonté et qui agit pour une raison quelconque doit nécessairement tantôt agir et tantôt ne pas agir, en raison de certains obstacles ou de besoins qui surviennent. Ainsi, par exemple, tel homme qui voudrait posséder une maison n'en bâtira point cependant, à cause des empêchements, soit qu'il n'en ait pas les matériaux sous la main, soit que ceux-ci, tout préparés qu'ils sont, ne soient pas prêts (2) à recevoir la forme, à cause du manque d'instruments. Il se peut aussi que les matériaux et les instruments soient prêts, et que cependant (l'homme) ne bâtisse pas, parce que, n'ayant pas besoin de demeure, il ne veut pas bâtir; mais lorsqu'il lui surviendra des accidents, comme la chaleur ou le froid, qui le forceront de chercher un abri, alors il voudra bâtir. Il est donc clair que les accidents survenus changent la volonté, et que les obstacles s'opposent à la volonté de manière qu'on ne puisse pas agir. Cependant, tout cela n'a lieu que lorsque les actions ont pour raison quelque chose en dehors de la volonté même. Mais lorsque l'action n'a absolument aucun autre but que celui d'obéir à une volonté, cette volonté n'a pas besoin d'invitation (du dehors); et (dans ce cas) il n'est pas nécessaire non plus que celui qui a la volonté, tout en n'ayant pas d'obstacles, agisse toujours; car il n'a pas de but extérieur qui le fasse agir, de manière qu'il soit forcé d'agir dès

(1) Voir au chap. XIV, la sixième méthode.

(2) Ibn-Tibbon traduit : ולא יבא; Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, Append., p. 154) fait observer avec raison qu'il faudrait dire ולא יוכן, ou ואינו נאות. Dans la IIIe partie, chap. VIII, Ibn-Tibbon rend plus exactement les mots אלמאדה̈ ג̇ למתאתיה̈ par החמר הנאות.

qu'il n'y aurait pas d'obstacles pour atteindre le but, puisque l'action, dans ce cas, obéit à la seule volonté.

On pourrait nous objecter : Tout cela est vrai; mais n'y a-t-il pas changement en cela même que tantôt on *veut* et tantôt on ne veut pas [1]? A cela nous répondrons : Non; car ce qui constitue la véritable idée de la volonté, c'est de vouloir et de ne pas vouloir. Or, si cette volonté appartient à un être matériel, et que ce qu'on cherche par elle soit un but extérieur, ce sera une volonté sujette au changement, en raison des obstacles et de ce qui peut survenir; mais la volonté de l'être *séparé*, qui n'est aucunement déterminée par autre chose, n'est point sujette au changement, et, s'il veut maintenant une chose et demain autre chose, cela ne constitue pas de changement dans son essence, ni n'exige une autre cause (en dehors de lui), de même qu'il n'y a point changement en ce que tantôt il agit et tantôt il n'agit pas, comme nous l'avons exposé. On exposera (plus loin) [2] que ce n'est que par homonymie qu'on applique à la fois à notre volonté et à celle de l'être séparé le nom de *volonté*, et qu'il n'y a point de similitude entre les deux volontés. — Ainsi donc, cette objection se trouve également détruite, et il est clair qu'il ne résulte pour nous de cette méthode rien d'inadmissible [3]. C'est là ce que nous voulions (obtenir), comme tu sais.

La troisième méthode est celle où l'on prouve l'éternité du monde (en raisonnant) ainsi : Quand la sagesse (divine) décide qu'une chose doit apparaître, elle a apparu [4]; or, la sagesse

(1) C'est-à-dire : si l'on supposait que Dieu a créé le monde à une certaine époque, ayant voulu alors ce qu'il n'avait pas voulu auparavant, ne serait-ce pas là lui attribuer le changement?

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont התבאר, au prétérit; il faut lire יתבאר, au futur, comme l'ont les mss.

(3) C'est-à-dire, que de cette deuxième méthode on ne peut tirer aucune conclusion pour combattre notre système et en démontrer l'inadmissibilité.

(4) C'est-à-dire : Tout ce que la sagesse divine décide doit avoir lieu immédiatement; car ce qu'elle décide est nécessaire et ne peut pas un seul instant ne pas exister.

de Dieu étant éternelle comme son essence, ce qui en résulte est (également) éternel (1). — Mais c'est là un raisonnement très faible ; car, de même que nous ignorons pourquoi sa sagesse a exigé que les sphères fussent (au nombre de) neuf, ni plus ni moins, que les étoiles fussent aussi nombreuses qu'elles sont, ni plus ni moins, et (qu'elles ne fussent) ni plus grandes ni plus petites, de même nous ignorons pourquoi la sagesse, à une époque (relativement) récente, a fait que l'univers existât après ne pas avoir existé (2). Tout se conforme à sa sagesse perpétuelle et invariable ; mais nous, nous ignorons complétement la loi de cette sagesse et ce qu'elle exige (3). Car, selon notre opinion, la volonté se conforme également à la sagesse ; tout (dans Dieu) est une seule et même chose, je veux dire que sa sagesse est son essence, car nous n'admettons pas les attributs (4). Tu entendras beaucoup sur ce sujet, quand nous parlerons de la Providence (5) — Par cette considération donc, tombe aussi cette absurdité (qu'on nous attribue) (6).

Quant à ce qu'Aristote dit que les peuples, dans les temps anciens, croyaient d'un commun accord que les anges habitaient

(1) Voir au chap. XIV, la septième méthode.

(2) Littéralement : *De même que nous ignorons sa sagesse qui a exigé que...., de même nous ignorons sa sagesse en ce qu'il (Dieu) a fait exister, etc.*

(3) La version d'Ibn-Tibbon, qui porte דרך החכמה ההיא ומשפטה, n'est pas tout à fait exacte ; Al-'Harîzi traduit plus exactement : חק החכמה ההיא וחיובה.

(4) L'auteur veut dire : Nous ne pouvons pas même dire que la sagesse de Dieu soit déterminée par sa volonté, ou *vice versa ;* car, selon nous, la volonté et la sagesse, dans Dieu, sont une seule et même chose, l'une et l'autre étant son essence même. Cf. le t. I, chap. LIII, p. 214 et 215.

(5) Voy. la IIIe partie, chap. XIII et XVII, et cf. la Ire partie, chap. LXIX, p. 321, 322.

(6) C'est-à-dire, l'absurdité qu'on nous attribue implicitement par cette dernière démonstration de l'éternité du monde.

le ciel, et que Dieu aussi était au ciel (1), — chose que dit aussi le sens littéral des textes (sacrés), — cela ne peut pas servir de preuve pour l'éternité du monde, comme il le veut, lui; mais cela a été dit pour prouver que le ciel nous indique l'existence des Intelligences séparées, qui sont les êtres spirituels et les anges, et qu'il nous indique aussi l'existence de Dieu, qui le met en mouvement et qui le gouverne, ainsi que nous l'exposerons. Nous montrerons qu'il n'y a pas de preuve qui nous démontre mieux l'existence du Créateur, selon notre opinion (2), que celle tirée du ciel; et celui-ci, comme nous l'avons déjà dit, prouve aussi, selon l'opinion des philosophes, qu'il existe (un être) qui le met en mouvement, et que ce dernier n'est ni un corps, ni une force dans un corps.

Après t'avoir exposé que ce que nous affirmons est admissible, et que (tout au moins) ce n'est pas une chose impossible, comme le prétendent ceux qui soutiennent l'éternité (du monde), je vais montrer, dans les chapitres suivants, que notre opinion est préférable au point de vue spéculatif, et je révélerai les conséquences absurdes qu'a l'autre opinion (3).

CHAPITRE XIX (4).

Il résulte évidemment du système d'Aristote, comme du système de tous ceux qui professent l'éternité du monde, que selon lui cet univers est émané du Créateur *par nécessité*, que Dieu est la cause et ce monde l'effet, et que, par conséquent, celui-

(1) Voy. ci-dessus, p. 121.

(2) C'est-à-dire, selon l'opinion qui admet un Dieu créateur.

(3) Littéralement : *Ce qui s'attache à son opinion en fait d'absurdités.* Le suffixe dans ראיה (*son* opinion) se rapporte à Aristote, ou aux mots précédents : מן יקול באלקדם, *celui qui soutient l'éternité.*

(4) L'auteur aborde ici les preuves directes qu'on peut alléguer en faveur de la création *ex nihilo;* il combat le système d'Aristote, selon

ci est *nécessaire*[1]. De même qu'on ne saurait dire de Dieu pourquoi il existe, ni comment il existe *ainsi*, je veux dire *un* et incorporel, de même on ne saurait dire de l'univers dans son ensemble pourquoi il existe ni comment il existe ainsi (que nous le voyons); car il est nécessaire que tout cela existe ainsi, (je veux dire) la cause et son effet; et il est impossible pour tous deux de ne pas exister ou de devenir autres qu'ils ne sont. Il s'ensuit donc de cette opinion que toute chose doit nécessairement conserver toujours la nature qu'elle a, et qu'aucune chose ne peut, en une façon quelconque, changer de nature. Selon cette opinion, le changement de nature d'un être quelconque est chose impossible, et, par conséquent, toutes ces choses n'ont pu naître par le dessein d'un être ayant une intention et qui aurait librement voulu qu'elles fussent ainsi; car, si elles étaient nées par un tel dessein, elles n'auraient pas existé ainsi avant que le dessein en fût arrêté[2]. Mais, selon notre opinion, à nous, il est

lequel tout dans l'univers suivrait une loi éternelle et immuable, et il montre que, notamment dans les mouvements des sphères célestes, on ne saurait méconnaître l'action d'une volonté libre agissant avec intention et non *par nécessité*. Maïmonide montre les invraisemblances qui résultent du système d'Aristote, et il insiste notamment sur les difficultés que présentent certains passages du traité *du Ciel*. Ce chapitre est un des plus importants dans la discussion engagée par Maïmonide contre les péripatéticiens. Moïse de Narbonne ayant répondu à plusieurs objections de l'auteur et ayant affaibli par là, aux yeux de certains contemporains, l'effet que devait produire ce chapitre, Isaac Abravanel l'a expliqué dans un commentaire particulier, accompagné de plusieurs dissertations. Ce commentaire, intitulé שמים חדשים, *les Cieux nouveaux*, était resté inédit; il a été publié, pour la première fois, par Wolf Heidenheim, Rödelheim, 1828, in-4°.

(1) Cf. le t. I, chap. LXIX, p. 313-314.

(2) Littéralement : *Avant qu'on se les proposât*, ou *avant qu'elles fussent l'objet du dessein;* c'est-à-dire : L'intention qui a voulu que les choses fussent de telle et telle manière, quoiqu'elles pussent être autrement, devait nécessairement précéder ces choses, et par conséquent elles n'auraient pas toujours été telles qu'elles sont.

clair que les choses sont par suite d'un dessein, et non par nécessité. Il se pourrait donc que celui qui a formé le dessein les changeât et formât un autre dessein. Toutefois, ce ne pourrait être, dans un sens absolu, un dessein *quelconque;* car il y a une nature de l'impossible qui est stable et qui ne saurait être détruite (1), comme nous l'exposerons. — J'ai pour but, dans ce chapitre, de te montrer, par des preuves qui approchent de la *démonstration*, que cet univers nous indique nécessairement un Créateur agissant avec intention (2), sans que pour cela je veuille prendre à tâche ce qu'ont entrepris les *Motécallemîn*, en détruisant la nature de l'être et en proclamant l'atome, la perpétuelle création des accidents et tout ce que je t'ai exposé de leurs principes, dont le seul but est d'établir la *détermination* (3).

(1) C'est-à-dire : Il y a des choses naturellement impossibles et qu'il ne dépend pas de Dieu de changer, parce qu'il est de leur nature même d'être impossibles, comme, par exemple, la réunion des contraires dans le même sujet et au même moment, ou la construction d'un carré dont la diagonale soit égale aux côtés. Voy. la IIIe partie de cet ouvrage, chap. XV, et cf. ci-dessus, p. 108.

(2) Littéralement : *Qu'il est* (ou *qu'il existe*) *par le dessein d'un* (*être*) *ayant une intention.*

(3) Littéralement : *de leurs principes qu'ils ne se sont efforcés d'exposer que pour faire trouver la détermination.* L'auteur veut dire que toutes les propositions des *Motécallemîn* ont uniquement pour but d'établir que c'est la volonté divine qui *détermine* chaque chose dans l'univers. Sur le sens du mot *détermination*, voy. le t. I, p. 426, note 3. — La version d'Ibn-Tibbon est ici absolument inintelligible; elle porte : אשר אמנם השתדלתי להציעו להמציא הביאור. Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, p. 100) traduit plus exactement : אשר השתדלו להציעם להמצאת הסגול; de même Al-'Harîzi : אשר השתדלו להציעם כדי להמציא ההגבלה. On voit par les notes critiques d'Ibn-Falaquéra (Append., p. 154) que les mss. d'Ibn-Tibbon portaient aussi הביאור, comme plus loin : וכונו בהם הביאור; probablement ce dernier avait dans son texte arabe אלתלכּיץ, au lieu de אלתכּציץ. La note d'Ibn-Falaquéra étant très corrompue dans l'édition imprimée, nous la reproduisons ici plus correctement : לאיגאד אלתכּציץ העתיק להמציא הביאור והעתקתו להמציא הסגול או ההתיחד כי אינו ביאור.

Il ne faut pas croire qu'ils aient dit aussi ce que je vais dire; mais ce qu'on ne saurait mettre en doute, c'est qu'ils ont visé au même but que moi. Ils parlent donc aussi des choses dont je vais parler, ayant en vue la *détermination;* mais pour eux, si telle plante est plutôt rouge que blanche, plutôt douce qu'amère, c'est une *particularisation* au même titre que celle du ciel ayant de préférence cette figure qu'il a, et non pas la figure carrée ou triangulaire (1). Eux, ils ont établi la *détermination* au moyen de leurs propositions que tu connais déjà (2), tandis que moi, j'établirai la détermination, là où il le faut, au moyen de propositions philosophiques puisées dans la nature de l'être.

Je vais exposer cette méthode, après avoir d'abord posé en principe ce qui suit : toutes les fois qu'une matière (3) est commune à des choses qui diffèrent entre elles d'une manière quelconque, il a fallu nécessairement, en dehors de cette matière commune, une cause qui ait fait que ces choses eussent, les unes telle qualité, les autres telle autre, ou plutôt (il a fallu) autant de causes qu'il y a de choses différentes. C'est là une pro-

(1) Littéralement : *Seulement quant à eux, il n'y a pas de différence pour eux entre la particularisation de cette plante par la couleur rouge, à l'exclusion de la blancheur, ou par la douceur à l'exclusion de l'amertume, et la particularisation du ciel par cette figure qu'il a, à l'exclusion de la figure carrée et triangulaire.* En d'autres termes : Ils ne font pas de différence entre les choses sublunaires, soumises à certaines lois physiques qui en expliquent les propriétés particulières, et les corps célestes, dont les particularités ne peuvent pas toutes s'expliquer par une loi naturelle, et où l'on reconnaît la volonté de Dieu, laquelle a librement préféré tel état de choses à tel autre.

(2) C'est-à-dire, par des propositions qui nient toute loi de la nature et toute causalité, et qui attribuent les particularités de toutes les choses, tant sublunaires que célestes, à l'intervention directe et immédiate de la Divinité. Voy. surtout la VIe proposition des *Motécallemîn* (t. I, chap. LXXIII, p. 388 et suiv.)

(3) La version d'Ibn-Tibbon porte : שהחמר, et celle d'Al-'Harîzi : כי החמר; de même l'un des mss. ar. de Leyde (nº 18) אן אלמארה. Il faut lire : אן כל מארה, comme l'ont les autres mss.

position sur laquelle tombent d'accord les partisans de l'éternité (du monde) et ceux de la création. Après avoir posé ce principe, j'aborde l'exposition de ce que j'avais en vue, (en discutant) sous la forme de question et de réponse, sur l'opinion d'Aristote.

Nous posons d'abord à Aristote la question suivante : Tu nous as démontré que toutes les choses sublunaires ont une seule et même matière, commune à toutes ; quelle est donc alors la cause de la diversité des espèces qui existent ici-bas, et quelle est la cause de la diversité des individus de chacune de ces espèces ? — Là-dessus, il nous répondra : Ce qui cause la diversité, c'est que les choses composées de cette matière diffèrent de *mélange*. Cette matière commune a reçu d'abord quatre formes, dont chacune est accompagnée de deux *qualités* (1), et par ces quatre qualités elle devient les *éléments* de ce qui en est composé (2) ; car ils (les éléments) s'entremêlent d'abord par suite du mouvement de la sphère céleste, et ensuite, ayant formé un mélange tempéré (3), la diversité survient dans

(1) Ce sont les formes des quatre éléments, dont chacun a deux *qualités :* le feu est chaud et sec, l'air est chaud et humide, l'eau est froide et humide, et la terre est froide et sèche. Voy. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe,* p. 88, note 1, et les passages d'Aristote et de Gallien qui y sont indiqués.

(2) C'est-à-dire : par les quatre qualités, qui, réunies deux à deux, constituent les quatre formes des éléments, la matière devient un quadruple corps élémentaire pour tout ce qui se compose de cette matière. — Le verbe צארת et le suffixe dans מנהא se rapportent à תלך אלמאדה, *cette matière*. Les deux traducteurs hébreux ont mis le verbe et le suffixe au pluriel ; Ibn-Tibbon a : היו יסודות למה שהורכב מהם ; Al-'Harîzi : נעשו יסודות לכל מה שהורכב מהם. D'après ces versions, les deux formes féminines se rapporteraient grammaticalement aux *quatre formes* (ארבע צור), ce qui serait peu rationnel ; car ce qui constitue les *quatre éléments*, ce ne sont pas les *formes*, mais plutôt la matière universelle, revêtue de la forme élémentaire.

(3) Le verbe اختلط signifie *s'entremêler*, c'est-à-dire former un mélange confus (اختلاط), tandis que, par امتزج, on désigne un mélange

les choses mêlées, qui sont composées (des éléments) à des degrés différents de chaud, de froid, d'humide et de sec. Par ces mélanges divers, elle (la matière) acquiert des dispositions diverses pour recevoir des formes diverses, et ces formes, à leur tour, la disposent pour la réception d'autres formes, et ainsi de suite. La matière (substratum) d'une seule forme spécifique possède une grande étendue de quantité et de qualité, et c'est en raison de cette étendue qu'il y a une variété d'individus de la même espèce, comme cela a été exposé dans la science physique. — Tout cela est vrai et évident pour celui qui est équitable envers lui-même et qui ne veut pas s'abuser.

Ensuite, nous adresserons encore à Aristote cette autre question : S'il est vrai que le mélange des éléments est la cause qui dispose les matières à recevoir les formes diverses, qu'est-ce donc alors qui a disposé cette matière première de manière qu'une partie reçût la forme de *feu*, et une autre partie la forme de *terre*, et que ce qui est entre les deux (devînt apte) à recevoir la forme d'*eau* et d'*air?* Puisque le tout a une matière commune, qu'est-ce donc qui a rendu la matière de la terre plus propre à la forme de *terre*, et la matière du feu plus propre à la forme de *feu?* — A cela Aristote fera la réponse suivante : Ce qui a fait cela, c'est la différence des lieux [1]; car ce sont ceux-ci qui ont produit dans la matière unique des dispositions diverses. La partie qui est plus près de la circonférence a reçu de celle-ci une impression de subtilité et de mouvement rapide et approche de sa nature, de sorte qu'ainsi préparée, elle a reçu la forme de *feu;* mais, à mesure que la matière s'éloigne de la circonférence (et qu'elle est) plus près du centre, elle devient plus épaisse, plus consistante et moins lumineuse; elle se fait alors *terre*, et, par la même raison, *eau* et *air*. Il doit nécessairement en être

où les éléments divers sont répartis partout avec une égalité parfaite, un mélange égal et proportionné (κρᾶσις).

(1) C'est-à-dire, des différentes régions occupées par les quatre éléments. Voy. le t. I, p. 134, note 2, et p. 356.

ainsi ; car il serait absurde (de dire) que cette matière n'est point dans un lieu, ou que la circonférence est elle-même le centre, et *vice versa*. C'est donc là ce qui a fait qu'elle devait se *particulariser* par des formes diverses, je veux dire ce qui l'a disposée à recevoir des formes diverses.

Enfin nous lui demanderons encore : La matière de la circonférence, c'est-à-dire du ciel, est-elle la même que celle des éléments ? — Non, répondra-t-il ; mais, au contraire, celle-là est une autre matière, et elle a d'autres formes (1). Si on donne en même temps aux corps d'ici-bas et à ceux-là (d'en haut) le nom de *corps*, ce n'est que par homonymie, comme l'ont exposé les modernes (2). Tout cela a été démontré.

Écoute maintenant, ô lecteur de ce traité ! ce que je dis, moi. — Tu sais qu'il a été démontré par Aristote que de la différence des actions on peut inférer la différence des formes (3). Or, comme les mouvements des quatre éléments sont droits, tandis que le mouvement de la sphère céleste est circulaire, on reconnaît (d'abord) que la matière des uns n'est pas la même que celle de l'autre, ce qui est une vérité résultant de la spéculation

(1) Voy. le t. I, p. 247, note 3, et ci-dessus, p. 25, note 1.

(2) Selon Abravanel, l'auteur ferait allusion aux commentateurs d'Aristote, et notamment à Themistius. Celui-ci avait fait observer que la définition qu'Aristote donne du *corps*, à savoir qu'il est ce qui a longueur, largeur et profondeur (traité *du Ciel*, liv. I, chap. I), ne s'applique pas exactement aux corps célestes ; car, ceux-ci étant d'une simplicité absolue, les dimensions ne s'y déterminent point, comme dans les corps sublunaires, par la forme corporelle survenue à la matière, mais s'y trouvent toujours en acte et sont inhérentes à leur matière. Ce sont donc des dimensions d'une autre nature, formant des corps d'une autre nature, et par conséquent ce n'est que par homonymie que les noms de *dimension* et de *corps* sont appliqués en même temps au ciel et aux choses sublunaires. Voy. Abravanel, *Schamaïm 'hadaschîm*, fol. 4.

(3) Ainsi qu'il a été dit plus haut (chap. XII), les corps n'agissent les uns sur les autres que par leur forme ; toutes les fois donc qu'il y a une différence dans l'action respective qu'exercent certains corps, il faut supposer que leurs formes sont différentes.

physique; mais, comme on trouve aussi que ceux-là (les éléments), qui ont les mouvements droits, diffèrent de direction, se mouvant les uns vers le haut, les autres vers le bas, et que ceux-là même qui se dirigent du même côté ont le mouvement plus ou moins rapide ou lent, on reconnaît qu'ils diffèrent de formes. C'est ainsi qu'on a reconnu que les éléments sont au nombre de quatre (1). C'est par une argumentation absolument semblable qu'on arrive à conclure que toutes les sphères célestes ont une même matière; car toutes elles se meuvent circulairement. Mais, en fait de *forme*, les sphères diffèrent les unes des autres (2); car telle se meut de l'orient à l'occident, et telle autre de l'occident à l'orient (3), et, en outre, les mouvements diffèrent par la rapidité et la lenteur. On doit donc encore lui adresser (c'est-à-dire à Aristote) la question suivante : Puisque toutes les sphères ont une matière commune, et que dans chacune d'elles le substratum a une forme particulière qui n'est pas celle des autres, qui est donc celui qui a *particularisé* ces

(1) Voy. Aristote, traité *du Ciel*, liv. IV, chap. 4 et 5.

(2) Littéralement : *Mais la forme de chaque sphère diffère de la forme de l'autre sphère.*

(3) Les anciens, croyant la terre immobile et n'admettant pas, en général, sa rotation autour de son axe (*Almageste* I, 6), durent chercher à expliquer d'une autre manière comment il se fait que le soleil et toutes les planètes accomplissent, en vingt-quatre heures, autour de la terre, un mouvement d'orient en occident, opposé aux mouvements divers qui leur sont propres et qu'ils accomplissent dans des périodes plus ou moins longues, en se transportant d'occident en orient, vers celles des étoiles fixes qui arrivent plus tard au méridien. On croyait donc que la sphère supérieure, appelée la sphère diurne, avait seule un mouvement naturel d'orient en occident, dans lequel elle entraînait avec elle les sphères des sept planètes, ce qui n'empêchait pas ces dernières d'accomplir leur propre mouvement périodique d'occident en orient. Voy. *Almageste*, liv. I, chap. 7, et cf. le t. I de cet ouvrage, p. 357, note 3. Quant à la sphère diurne, il y en a parmi les Arabes qui l'identifient avec celle des étoiles fixes, tandis que d'autres en font une neuvième sphère dénuée d'étoiles. Voy. ci-dessus, p. 57, note 3.

substrata et qui les a disposés pour recevoir des formes diverses? Y a-t-il, après la sphère, autre chose à quoi on puisse attribuer cette *particularisation*, si ce n'est Dieu, le très haut?

Je dois ici appeler ton attention sur la grande profondeur d'Aristote et sur sa compréhension extraordinaire, et (te faire remarquer) combien, sans doute, cette objection l'a embarrassé, et comment il s'est efforcé d'en sortir par des moyens où (la nature de) l'être ne lui venait pas en aide. Car, bien qu'il n'ait pas mentionné cette objection, il est pourtant évident, par ses paroles, qu'il désire nous présenter systématiquement l'existence des sphères, comme il a fait pour ce qui est au-dessous de la sphère céleste (1), de manière que tout ait lieu par une nécessité physique et non par l'intention d'un être qui poursuit le but qu'il veut et qui *détermine* (les choses) (2), de quelque manière qu'il lui plaise. Mais il n'y a point réussi, et on n'y réussira jamais. Il s'efforce de donner la raison 1° pourquoi le mouvement de la sphère part de l'orient et non de l'occident (3); 2° pourquoi (les

(1) Littéralement : *Comme il nous a ordonné* (ou *rangé*) *l'existence de ce qui est au-dessous de la sphère.* Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent : גלגל הירח, *la sphère de la lune;* mais les mss. portent simplement הגלגל, et de même tous les mss. ar., אלפלך.

(2) Littéralement : *Et par la détermination d'un déterminant.* Voy. le t. I, p. 426, note 3.

(3) L'auteur veut parler de la sphère supérieure, qui, comme on l'a vu, se meut d'orient en occident. Il fait évidemment allusion à un passage du traité *du Ciel*, liv. II, chap. 5, où Aristote cherche à indiquer la raison pourquoi le ciel se meut de gauche à droite; de même, dit-il, que dans les mouvements droits (des éléments) celui qui se dirige vers le haut est le plus noble, de même, dans les mouvements circulaires des sphères célestes, c'est celui qui se dirige en avant ou vers la droite. Il paraîtrait donc qu'Aristote parle ici plutôt du mouvement des planètes que de celui du ciel supérieur; car, *en avant* (εἰς τὸ πρόσθεν), ou *vers la droite*, signifie *vers l'orient*. Cf. *ibid.*, chap. 2 : δεξιὸν γὰρ ἑκάστου λέγομεν, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κατὰ τόπον κινήσεως · τοῦ δ' οὐρανοῦ ἀρχὴν τῆς περιφορᾶς, ὅθεν αἱ ἀνατολαὶ τῶν ἄστρων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη δεξιόν, οὗ δ'αἱ δύσεις, ἀριστερόν. Mais l'assertion de Maïmonide est fondée sur la version arabe, qui,

sphères) ont le mouvement, les unes rapide, les autres lent, ce qui dépend de l'ordre de leur position vis-à-vis de la sphère supérieure (1); 3° pourquoi chacune des sept planètes a plusieurs sphères, tandis que ce grand nombre (d'étoiles fixes) est dans une seule sphère (2). Il s'efforce d'indiquer les causes de tout cela, afin de nous présenter la chose suivant un ordre physique (existant) par nécessité. Cependant, il n'a réussi à rien de tout cela; car, si tout ce qu'il nous a exposé à l'égard des choses sublunaires est systématique et conforme à ce qui existe (réellement) et dont les causes sont manifestes, et si on peut dire que tout y a lieu par une *nécessité* (résultant) du mouvement et des forces de la sphère céleste, il n'a pu donner aucune raison évidente pour tout ce qu'il a dit à l'égard de la sphère céleste, et la chose ne se présente pas sous une forme systématique, de ma-

comme on le reconnaît par la version arabe-latine, avait sensiblement altéré le texte grec. La dernière phrase du chap. V (βέλτιστον γὰρ κινεῖσθαι ἁπλῆν τε κίνησιν καὶ ἄπαυστον, καὶ ταύτην ἐπὶ τὸ τιμιώτερον) est ainsi paraphrasée dans la version arabe-latine (fol. 55, col. *b*) : « Melius enim et nobilius est ut cœlum moveatur semper sine cessatione, et quod motus ejus sit *ex nobilissimo locorum*, quod est dextrum. *Manifestum est igitur quare cœlum movetur ex oriente ad occidentem, et non e converso.* »

(1) Voy. *ibid.*, chap. 10, où Aristote dit que, les sphères des planètes ayant un mouvement opposé à celui du ciel supérieur, celle qui est la plus rapprochée de ce dernier a le mouvement le plus lent, celle qui en est la plus éloignée a le mouvement le plus rapide, et de même le mouvement des autres est, en raison de leur distance respective du ciel supérieur, plus lent ou plus rapide : .... εὔλογον ἤδη τὸ μὲν ἐγγυτάτω τῆς ἁπλῆς καὶ πρώτης περιφορᾶς ἐν πλείστῳ χρόνῳ διιέναι τὸν αὑτοῦ κύκλον, τὸ δὲ πορρωτάτω ἐν ἐλαχίστῳ, κ. τ. λ. — Ainsi, la révolution périodique de Saturne dure trente ans, celle de Jupiter douze ans, et ainsi de suite jusqu'à la révolution de la lune, qui s'accomplit en moins d'un mois.

(2) Voy. *ibid.*, chap. 12 : ἡ μὲν γὰρ πρώτη μία οὖσα πολλὰ κινεῖ τῶν σωμάτων τῶν θείων, αἱ δὲ πολλαὶ οὖσαι ἓν μόνον ἑκάστη· τῶν γὰρ πλανομένων ἓν ὁτιοῦν πλείους φέρεται φοράς, κ. τ. λ. Cf. *Métaph.*, liv. XII, chap. 8, où Aristote cite les opinions d'Eudoxe et de Callippe sur les différentes sphères qu'il faut supposer à chaque planète pour en expliquer le mouvement.

nière qu'on puisse en soutenir la *nécessité*. En effet, pour ce qui est des sphères, nous voyons que tantôt celles qui ont le mouvement plus rapide sont au-dessus de celles qui ont le mouvement plus lent, tantôt celles qui ont le mouvement plus lent sont au-dessus de celles qui ont le mouvement plus rapide, tantôt enfin elles ont les mouvements égaux, quoiqu'elles soient au-dessus les unes des autres (1). Il y a encore d'autres choses (qui

(1) Isaac Abravanel rapporte sur ce passage, qui est assez obscur, l'interprétation d'un autre auteur, qni me paraît extrêmement forcée (voy. *Schamaïm 'hadaschim*, fol. 6). Cet auteur croit que Maïmonide, en disant qu'il y a des sphères plus rapides qui sont au-dessus de celles qui ont le mouvement plus lent, veut parler, d'une part, des mouvements périodiques propres aux sphères respectives de chaque planète, et, d'autre part, des mouvements des apogées des planètes qui lui sont inférieures; car le mouvement de précession de ces apogées est presque aussi lent que celui de la sphère des étoiles fixes. Or, il est évident que la sphère de Saturne, par exemple, est plus près de la huitième sphère que l'apogée de Jupiter, et à plus forte raison que celui de Mars et des autres planètes ; de même, la sphère de Jupiter est plus élevée que l'apogée de Mars, et ainsi de suite. Si ensuite Maïmonide dit qu'il y a des sphères qui ont les mouvements égaux, quoiqu'elles soient au-dessus les unes des autres, le même auteur pense qu'il veut parler de ces mêmes apogées qui tous, à ce qu'il paraît, ont les mouvements égaux, à l'exception de ceux de Mercure et de la lune; ou bien, des révolutions périodiques du soleil, de Vénus et de Mercure, qu'on croyait être d'une égale durée. — Mais il n'est pas probable que Maïmonide ait comparé entre eux des mouvements d'une nature aussi diverse. Il se peut qu'en disant que certaines sphères qui ont le mouvement plus rapide sont au-dessus de celles qui ont le mouvement plus lent, il veuille parler de la planète de Mercure, qui, selon une opinion qui lui paraît probable (voy. ci-dessus, chap. IX), se trouve au-dessus du soleil, et dont le mouvement périodique vrai est moins long que celui du soleil ; car on lui attribuait une durée de dix mois environ. (Voy. Abravanel, *l. c.*) Par les planètes aux mouvements égaux et dont le mouvement périodique s'accomplit dans le même espace de temps ou à peu près, Maïmonide entend peut-être Vénus et le soleil. Cependant nous n'osons rien affirmer à cet égard ; car il y a beaucoup de divergence dans les données qu'on trouve chez les astronomes arabes sur les révolutions périodiques

deviennent) très difficiles, dès qu'on se place au point de vue de la *nécessité* (1), et je leur consacrerai un chapitre particulier de ce traité (2).

En somme, Aristote, reconnaissant sans doute la faiblesse de ce qu'il dit pour motiver ces choses et en indiquer les causes, a mis en tête, en abordant ces recherches, des paroles dont voici le texte : « Nous voulons maintenant examiner soigneusement deux questions qu'il est nécessaire d'examiner, et nous en dirons ce que comportent notre intelligence (3), notre science et notre opinion ; mais personne ne doit pour cela nous taxer d'outrecuidance et d'audace. On doit, au contraire, admirer notre passion et notre zèle pour la philosophie ; et quand nous examinons les questions grandes et nobles (4) et que nous parvenons à leur donner une solution tant soit peu solide, l'auditeur doit

de Mercure et de Vénus, et il faudrait savoir quelles étaient les données adoptées par Maïmonide. Cf. *Almageste*, liv. IX, chap. III et suiv.

(1) Plus littéralement : *A l'égard de l'opinion* (*qui admet*) *que la chose est par nécessité.*

(2) Voy. ci-après le chap. XXIV, où l'auteur fait ressortir tout ce que les hypothèses des épicycles et des excentriques ont d'invraisemblable et de contraire à la nature.

(3) Tous les mss. ont עקולנא, et la version d'Ibn-Tibbon (édit. *princeps*) a שכלינו au pluriel, *nos intelligences ;* mais il faut peut-être considérer ici le mot عُقول comme un *nom d'action.*

(4) Les mss. portent généralement : אלמסאיל אלגזילה אלשריפה, et la version d'Ibn-Tibbon a : השאלות המעולות הנכבדות ; mais deux versions arabes-latines du texte d'Aristote ont, l'une *quæstiones disputabiles*, l'autre *quæstiones topicas*, ce qui fait supposer que leur texte arabe portait : المسائل الجدليّة. Il paraît que cette leçon se trouvait aussi dans quelques mss. ar. du *Guide*, et qu'elle fut plus tard adoptée par Ibn-Tibbon ; car, dans un ms. de la version de ce dernier (ms. hébr. de la Biblioth. imp., nº 238, fol. 185 *a*), on lit : השאלות המחלקיות הנכבדות, et ces mots sont accompagnés de la glose suivante : פי' כי מלאכת מחלוקת הנצוח יש לה להניח שאלות בכל דבר ולבקש אמתתם והיא כהצעה למלאכת המופת לבוא ולבאר האמת בהם.

éprouver un grand plaisir et être dans la joie (1). » Tels sont ses propres termes. Il est donc clair qu'il reconnaissait indubitablement la faiblesse de ce qu'il disait à cet égard ; d'autant plus que la science des mathématiques était encore imparfaite de son temps, et qu'on ne savait pas alors ce que nous savons aujourd'hui à l'égard des mouvements de la sphère céleste. Il me semble que, si Aristote dit, dans la *Métaphysique*, qu'on doit supposer une *intelligence séparée* pour chaque sphère, c'est égale-

(1) Ce passage est tiré du traité *du Ciel*, liv. II, chap. 12, où Aristote examine les deux questions suivantes : 1° Pourquoi les mouvements respectifs de chaque planète n'augmentent pas en raison de leur distance de la sphère supérieure, qui n'a qu'un seul mouvement ? car nous voyons, au contraire, que le soleil et la lune ont moins de mouvements que les planètes situées au-dessus, quoique celles-ci soient plus éloignées du centre et plus rapprochées de la sphère supérieure. 2° Pourquoi la sphère supérieure a un grand nombre d'étoiles, tandis que chacune des sphères inférieures n'en a qu'une seule ? — La version arabe n'est qu'une paraphrase très libre du texte grec, dont nous nous contentons de citer le commencement : δυοῖν δ'ἀποριαιν οὔσαιν, περὶ ὧν εἰκότως ἄν ὁστισοῦν ἀπορήσειε, πειρατέον λέγειν τὸ φαινόμενον. Ce qui veut dire : « Comme il existe deux difficultés qui pourraient à bon droit embarrasser chacun, il faut essayer de dire *ce qu'il nous en semble.* » On voit que les mots τὸ φαινόμενον, *id quod videtur*, ont été paraphrasés, en arabe, par *ce que comportent notre intelligence*, *notre science et notre opinion.* Maïmonide s'est donc donné une peine inutile, en expliquant plus loin, d'une manière très subtile, ce qu'Aristote a voulu dire par les trois mots *intelligence*, *science* et *opinion ;* car pas un seul de ces mots ne se trouve dans le texte grec. — Les deux versions arabes-latines du traité *du Ciel* n'ont pas le mot *intelligence.* Celle de Michel Scott (publiée sous le nom de *Paul Israélite*) porte : « Et volumus modo perscrutari de duabus quæstionibus, de quibus oportet perscrutatorem perscrutari ; et dicemus in eis *secundum nostram scientiam et nostram opinionem.* » L'autre version, anonyme et inédite (ms. lat. de la Biblioth. imp., fonds de Saint-Victor, n° 872, fol. 147), a les termes suivants : « Volo autem nunc inquirere de duabus quæstionibus inquisitione sufficiente ; convenit autem ut inquirat de his inquisitor. Dicam ergo in utrisque *secundum summam scientiæ nostræ et nostræ sententiæ.* »

ment à cause du sujet en question, (c'est-à-dire) afin qu'il y ait une chose qui donne un mouvement particulier à chaque sphère (1). Mais nous allons montrer qu'il ne gagne rien par là.

Quant à ce qu'il dit, dans le texte que j'ai cité : « ce que comportent notre intelligence, notre science et notre opinion, » je vais t'en expliquer le sens; car je ne l'ai vu (exposé) par aucun des commentateurs. Par les mots *notre opinion*, il indique le point de vue de la *nécessité*, c'est-à dire l'opinion de l'éternité du monde. Les mots *notre science* indiquent cette chose évidente sur laquelle on est d'accord, (à savoir) que chacune de ces choses (célestes) a nécessairement une cause et n'arrive point par un simple hasard. Les mots *notre intelligence* signifient : notre impuissance à indiquer, d'une manière tout à fait parfaite, les causes de pareilles choses; cependant, il prétend pouvoir en dire *quelque peu de chose.* Et c'est en effet ce qu'il a fait; car ce qu'il dit de la rapidité du mouvement universel et de la lenteur qu'a la sphère des étoiles fixes, (son mouvement) prenant une direction opposée, est un raisonnement étrange et étonnant (2).

(1) L'auteur veut dire que, les raisons qu'Aristote donne (dans le traité *du Ciel*) des mouvements divers des planètes ayant paru insuffisantes, c'est sans doute pour cela qu'il suppose à chaque sphère une *intelligence séparée*, qui concourt à en déterminer le mouvement particulier. Le passage auquel il est fait allusion se trouve au liv. XII de la *Métaphys.*, chap. VIII.

(2) Voy. ci-dessus p. 153, note 1. Sur la raison pourquoi les sphères ont le mouvement plus lent à mesure qu'elles sont plus rapprochées de la sphère supérieure (diurne), Aristote s'exprime en ces termes (*du Ciel*, II, 10): *τὸ μὲν γὰρ ἐγγυτάτω μάλιστα κρατεῖται, τὸ δὲ πορρωτάτω πάντων ἥκιστα διὰ τὴν ἀπόστασιν.* Le sens est : que les sphères les plus rapprochées du mouvement diurne, qui va d'orient en occident, subissent le plus l'influence de ce mouvement, de sorte que leur mouvement opposé d'occident en orient est plus faible; et au contraire, celles qui sont le plus éloignées du mouvement diurne sont moins arrêtées dans leur mouvement opposé, qui, par conséquent, est plus fort et plus rapide. — Ce raisonnement, en effet, paraît rationnel (εὔλογον), comme dit Aristote. Si Maïmonide le trouve étrange et étonnant, c'est probablement parce que la

De même il dit qu'à mesure qu'une sphère est plus éloignée de la huitième, il faut que son mouvement soit plus rapide ; et pourtant il n'en est pas toujours ainsi, comme je te l'ai exposé (1). Et ce qui est encore plus grave que cela, c'est qu'il y a aussi des sphères au-dessous de la huitième qui se meuvent de l'orient à l'occident; il faudrait donc que celles qui se meuvent de l'orient à l'occident fussent (chacune d'elles) plus rapides que celles qui sont au-dessous, et que (généralement) celles dont le mouvement part de l'orient fussent plus rapides, à mesure qu'elles sont plus près du mouvement (diurne) de la neuvième (2). Mais, comme

lenteur ou la rapidité du mouvement *périodique* des sphères (d'occident en orient) n'est pas proportionnée à leur distance respective de la sphère supérieure, ou bien parce que, selon lui, il y a telle sphère plus rapide que telle autre, et qui cependant se trouve au-dessus de cette dernière. Le mot מסתגרבה, *étrange*, n'est pas rendu dans la version hébraïque d'Ibn-Tibbon, ni dans celle d'Al-'Harîzi.

(1) Voy. ci-dessus p. 154, et *ibid.*, note 1.

(2) Selon Abravanel (*l. c.*, fol. 8 *a*), Maïmonide veut parler du mouvement rétrograde des nœuds des planètes, qui va d'orient en occident. En effet, il n'est guère possible d'expliquer autrement ce passage ; car aucune des sphères des planètes n'a un mouvement naturel d'orient en occident. Comme on imaginait des sphères pour chaque mouvement, on en attribuait aussi au mouvement rétrograde des nœuds. Ainsi les Arabes donnent aux nœuds de la lune une sphère qu'ils appellent فلك الجوزهر, ce que les auteurs juifs rendent par גלגל התנין (voy. *Yesôd 'olâm*, liv. III, chap. VIII). Or, le mouvement des nœuds des planètes qui sont au-dessus de la lune est d'une lenteur extrême et presque insensible, par rapport au mouvement des nœuds de la lune, qui, selon Maïmonide, parcourent en une année 18°, 44', 42″ (voy. Abrégé du Talmud, traité *Kiddousch ha-hodesch*, chap. XVI, § 2). Mais, selon les principes posés par Aristote, les sphères qui se meuvent d'orient en occident devraient avoir un mouvement plus rapide, à mesure qu'elles sont plus rapprochées de la sphère diurne et qu'elles subissent plus l'influence de cette dernière. Tel paraît être le sens de l'objection de Maïmonide, quelque subtile qu'elle puisse paraître. Sur les nœuds et leurs mouvements, cf. Riccioli, *Almagestum novum*, t. I, pars I, p. 502.

je te l'ai déjà fait savoir, la science astronomique n'était pas de son temps ce qu'elle est aujourd'hui.

Sache que, selon notre opinion à nous tous qui professons la nouveauté du monde, tout cela est facile et marche bien (d'accord) avec nos principes ; car nous disons qu'il y a un être *déterminant*, qui, pour chaque sphère, a déterminé comme il l'a voulu la direction et la rapidité du mouvement, mais que nous ignorons le mode de cette sagesse qui a fait naître telle chose de telle manière. Si Aristote avait été capable de nous donner la raison de la diversité du mouvement des sphères, de manière que tout fût en harmonie avec leur position réciproque, comme il le croyait, c'eût été à merveille ; et alors il en eût été de la cause de ce qu'il y a de particulier (pour chaque sphère) dans cette diversité des mouvements, comme il en est de la cause de la diversité des éléments à l'égard de leur position (respective) entre la circonférence et le centre (de l'univers) (1). Mais la chose n'est pas ainsi réglée, comme je te l'ai exposé.

Ce qui rend encore plus évidente l'existence de *la détermination* (2) dans la sphère céleste, de sorte que personne ne saurait lui trouver d'autre cause *déterminante* que le dessein d'un être agissant avec intention, c'est la manière d'exister des astres. En effet, la sphère étant toujours en mouvement et l'astre restant toujours fixe (3), cela prouve que la matière des astres n'est pas la même que celle des sphères. Déjà Abou-Naçr (Al-Farâbi), dans ses gloses sur l'*Acroasis*, s'est exprimé dans les termes suivants : « Entre la sphère et les astres il y a une différence ; car la sphère est transparente, tandis que les astres ne le sont pas. La cause en est qu'il y a entre les deux matières et entre les

(1) C'est-à-dire : La diversité qu'on remarque dans le mouvement des sphères aurait pu se ramener à une cause physique, aussi bien qu'on peut expliquer, au point de vue physique, pourquoi les quatre éléments occupent des positions diverses, les uns vers le centre, les autres vers la circonférence.

(2) Voy. ci-dessus p. 146, note 3.

(3) Voy. ci-dessus chap. VIII, p. 78, et *ibid.*, note 4.

deux formes une différence, quoique *petite.* » Telles sont ses expressions. Moi cependant je ne dis pas *petite*, mais (je dis) qu'elles diffèrent *beaucoup*; car j'en tire la preuve, non pas de la transparence, mais des mouvements. Il est donc clair pour moi qu'il y a trois matières et trois formes : 1° des corps qui, en eux-mêmes, sont toujours en repos, et ce sont les corps des astres ; 2° des corps qui sont toujours en mouvement, et ce sont les corps des sphères; 3° des corps qui tantôt se meuvent, tantôt sont en repos, et ce sont les éléments. Or, je voudrais savoir ce qui a pu réunir ensemble ces deux matières (1), — entre lesquelles il y a une différence extrême, comme il me semble, ou (tout au moins) une petite différence (2), comme le dit Abou-Naçr, — et qui est celui qui a préparé cette union ? En somme, deux corps divers, dont l'un est fixé dans l'autre, sans y être mêlé, et se trouvant, au contraire, circonscrit dans un lieu particulier de ce dernier et fortement attaché, (tout cela) sans le dessein d'un être agissant avec intention, ce serait là une chose étonnante (3). Mais, ce qui est encore plus étonnant, ce sont ces étoiles nombreuses qui se trouvent dans la huitième (sphère), toutes des globes, les unes petites, les autres grandes, ici une étoile, là une autre [en apparence à la distance d'une coudée], ici dix (étoiles) agglomérées ensemble, là une grande bande sans rien. Quelle est donc la cause qui distingue particulièrement cette bande par dix étoiles et cette autre par le manque d'étoiles ? Enfin, le corps de la sphère est un seul corps simple, sans diversité ; par quelle cause donc telle partie de la sphère convient-elle

(1) C'est-à-dire, la matière des astres et celle des sphères.

(2) Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, p. 102) fait observer, avec raison, que Maïmonide se sert ici improprement du mot اختلاف (qui signifie *diversité* ou *variété*), et qu'il fallait dire فَرْق, comme dans le texte d'Abou-Naçr.

(3) L'auteur veut dire qu'il serait bien étonnant que l'astre fût fixé dans sa sphère par suite d'une loi physique et nécessaire, et que cela ne peut s'expliquer que par la volonté du Créateur agissant librement et dans une certaine intention

à l'astre qui s'y trouve, plutôt que telle autre? Tout cela, comme tout ce qui est de la même espèce, serait très invraisemblable, ou plutôt toucherait à l'impossible, si l'on admettait que tout vient de Dieu *par nécessité*, comme le pense Aristote. Mais, dès qu'on admet que tout est dû au dessein d'un être agissant avec intention et qui l'a fait ainsi, il ne reste plus rien dont il faille s'étonner[1], ni absolument rien d'invraisemblable; et il n'y a plus lieu de scruter, à moins que tu ne demandes : quelle est la cause de ce *dessein ?*

Tout ce qu'on sait, en somme, c'est que tout cela a lieu pour une raison que nous ne connaissons pas, mais que ce n'est pas cependant une œuvre inutile, ni due au hasard. En effet, tu sais que les veines et les nerfs de l'individu chien ou âne ne sont pas l'œuvre du hasard, ni n'ont fortuitement telle mesure, et que ce n'est pas non plus par le simple hasard que telle veine est grosse et telle autre mince, que tel nerf se déploie en beaucoup de branches tandis que tel autre ne se déploie pas ainsi, que l'un descend tout droit tandis qu'un autre se replie sur lui-même; car rien de tout cela n'a lieu que pour certains avantages dont on connaît la nécessité. Et comment donc un homme intelligent pourrait-il s'imaginer que les positions de ces astres, leurs mesures, leur nombre et les mouvements de leurs sphères diverses soient sans raison, ou l'œuvre du hasard? Il n'y a pas de doute que chacune de ces choses ne soit nécessaire par rapport au dessein de celui qui a agi avec intention, et il est très difficile de concevoir que cet ordre des choses vienne d'une (aveugle) nécessité, et non pas d'un *dessein*.

Il n'y a pas, selon moi, de plus grande preuve du *dessein* que la variété des mouvements des sphères et les astres fixés dans les sphères; c'est pourquoi tu trouveras que tous les prophètes ont pris les astres et les sphères pour preuve qu'il existe nécessairement un Dieu. Ce que la tradition sur Abraham rapporte de

(1) Littéralement : *Aucun étonnement n'accompagne cette opinion.*

son observation des astres est très connu (1). Isaïe dit, pour appeler l'attention sur les preuves qu'on peut en tirer : *Elevez vos yeux vers le haut et voyez ; qui a créé ces choses ? etc.* (Is., XL 26). De même Jérémie dit : *Celui qui a fait les cieux*(2). Abraham a dit : *l'Eternel, Dieu des cieux* (Genèse, XXIV, 7), et le prince des prophètes : *Celui qui chevauche sur les cieux* (Deutér., XXXIII, 26), ce que nous avons expliqué (3). Et c'est là en effet la véritable preuve, dans laquelle il n'y a rien de douteux. Je m'explique : S'il y a au-dessous de la sphère céleste tant de choses diverses, bien que leur matière soit *une*, comme nous l'avons exposé, tu peux dire que ce qui les a *particularisées*, ce sont les forces des sphères et les différentes positions de la matière vis-à-vis de la sphère céleste, comme nous l'a enseigné Aristote. Mais, pour ce qui est des *diversités* qui existent dans les sphères et les astres, qui a pu les *particulariser*, si ce n'est Dieu ? car, si quelqu'un disait (que ce sont) *les intelligences séparées*, il n'aurait rien gagné par cette assertion. En effet, les intelligences ne sont pas des corps, de sorte qu'ils puissent avoir une position vis-à-vis de la sphère ; pourquoi donc alors ce mouvement de désir (qui attire chaque sphère) vers son *intelligence séparée* (4), telle sphère le ferait-elle vers l'orient et telle autre vers l'occident ? Crois-tu que telle intelligence soit du côté de l'occident et telle autre du côté de l'orient ? Pourquoi encore telle (sphère) serait-elle plus lente et telle autre plus rapide, sans même qu'il y eût

(1) Le Talmud rapporte qu'Abraham possédait de grandes connaissances astronomiques, et que tous les rois d'Orient et d'Occident venaient le consulter. Voy. Talmud de Babylone, *Baba-Bathra*, fol. 16 *b ; Yoma*, fol. 28 *b ;* cf. Josèphe, *Antiquités*, liv. I, chap. 8, § 2.

(2) L'auteur a fait ici une erreur de mémoire ; les mots עושה השמים ne se trouvent nulle part dans Jérémie. Il a pensé probablement à ce passage de Jérémie (XXXII, 17) : *O Seigneur Éternel ! c'est toi qui as fait les cieux, etc. ;* ou à cet autre passage (X, 12 ; LI, 15) : עושה ארץ בכחו וכו׳, *celui qui a fait la terre par sa force, etc.*

(3) Voy. le t. I, chap. LXX, p. 324.

(4) Voy. ci-dessus chap. IV, p. 54-56.

en cela une suite (régulière) en rapport avec leur distance (respective) les unes des autres [1], comme tu le sais? Il faudrait donc dire nécessairement que c'est la nature même de telle sphère et sa substance qui ont exigé qu'elle se mût vers tel côté et avec tel degré de vitesse, et que le résultat de son désir fût telle chose (obtenue) de telle manière. Et c'est en effet ce que dit Aristote et ce qu'il proclame clairement [2].

Nous voilà donc revenus à notre point de départ, et nous disons : Puisque toutes (les sphères) ont une seule et même matière, qu'est-ce donc qui peut faire qu'elles se distinguent les unes des autres par une nature particulière [3], et que les unes aient un certain désir produisant telle espèce de mouvement et opposé au désir des autres produisant telle autre espèce de mouvement? ne faut-il pas nécessairement quelque chose qui les *particularise?* — Cette considération nous a conduit à examiner deux questions. L'une (est celle-ci) : peut-on, ou non, conclure de l'existence de cette diversité que tout se fasse nécessairement par le dessein d'un être ayant une intention, et non *par nécessité?* La deuxième question (est celle ci) : Supposé que tout cela soit dû au dessein d'un être ayant une intention et qui ait ainsi *particularisé* les choses, peut-on conclure de là que tout ait été créé après ne pas avoir existé? ou bien, doit-on ne pas en tirer cette conclusion et admettre au contraire que cette *particularisation* a eu lieu de toute éternité [4] ? — car cette opinion [5] a été professée aussi par quelques-uns de ceux qui admettent l'éternité (du monde). Je vais donc, dans les chapitres suivants, aborder ces deux questions et en exposer ce qui est nécessaire.

(1) Cf. ci-dessus, p. 157, note 2.

(2) Voy. ci-dessus p. 152, note 3, et p. 153, n. 1.

(3) Plus littéralement : *Grâce à quoi l'une se distingue-t-elle par une (certaine) nature à l'exclusion de la nature de l'autre.*

(4) Littéralement : *Que celui qui l'a particularisé* (ou *déterminé*) *n'a jamais cessé (d'agir) ainsi.*

(5) C'est-à-dire, l'opinion qui attribue tout à un être agissant avec intention et volonté, et non à une aveugle nécessité.

CHAPITRE XX.

Aristote démontre que les choses physiques en général n'arrivent pas par le hasard, et la démonstration qu'il en donne est celle-ci : les choses du hasard n'arrivent ni continuellement, ni même le plus fréquemment [1] ; mais toutes ces choses (physiques) arrivent ou continuellement, ou (du moins) très fréquemment. Quant au ciel, avec tout ce qu'il renferme, il reste continuellement dans certaines situations, sans subir aucun changement, comme nous l'avons exposé, ni dans son essence même, ni en changeant de place. Mais les choses physiques qui sont au-dessous de la sphère de la lune ont lieu, les unes continuellement, les autres le plus fréquemment : continuellement, comme, par exemple, le feu qui chauffe et la pierre qui descend vers le bas; le plus fréquemment, comme, par exemple, les figures des individus de chaque espèce et ses actions [2]. Tout cela est clair. Or, puisque les choses partielles (du monde) [3] ne sont pas dues au hasard, comment le tout le serait-il ? Il est donc démontré que ces êtres ne sont point l'œuvre du hasard. Voici comment s'exprime Aristote, en réfutant ceux d'entre les anciens qui prétendaient que ce monde est venu du hasard et qu'il est né spontanément, sans cause : « D'autres, dit-il, ont donné pour

(1) Sur le mot אכתריה, voy. le t. I, p. 300, note 2. Il correspond ici aux mots grecs ἐπὶ πολύ, dont se sert Aristote dans cette démonstration. Voy. *Phys.*, liv. II, au commencement du chap. V.

(2) C'est-à-dire, le plus fréquemment, les individus d'une même espèce ont les mêmes figures et contours, sauf de rares exceptions, et de même il émane de chaque espèce certaines actions qui font rarement défaut.

(3) On ne voit pas à quoi se rapporte le suffixe masculin des mots גזאיאתה et כלה; il faut sous-entendre אלעאלם, *du monde*.

cause de ce ciel et de tous les mondes la *spontanéité*(1); car, disent ils, c'est spontanément que naît la révolution ainsi que le mouvement qui a tout distingué et constitué dans cet ordre. Mais il y a en cela quelque chose de fort étonnant : ils disent (d'une part), des animaux et des plantes, qu'ils ne sont ni ne naissent par le hasard, mais qu'ils ont pour cause, soit une nature, soit une intelligence, soit quelque autre chose de semblable; car toute chose quelconque ne naît pas de toute semence ou de tout sperme (quelconque), mais de telle semence il naît un olivier, et de tel sperme il naît un homme. Et (d'autre part), ils disent du ciel et des corps qui (seuls) parmi tous les corps visibles sont (véritablement) *divins*(2), qu'ils ne sont nés que

(1) Les mots arabes תלקא אנפסהא correspondent, dans le texte grec, à τὸ αὐτόματον, et doivent être considérés, en quelque sorte, comme un substantif composé, dont la traduction littérale serait : le *sua sponte, la spontanéité*. Cf. ci-dessus, p. 17, à la fin de la XVII[e] proposition, où les mots מן תלקאיה correspondent aux mots grecs ὑφ' ἑαυτοῦ. — La traduction arabe de ce passage d'Aristote est presque littérale, sauf quelques légères variantes, que nous retrouvons aussi dans la version arabe-latine. Voy. *Phys.*, liv. II, chap. 4 : Εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὐρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κοσμικῶν πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον, κ. τ. λ.

(2) Maïmonide, interrogé par Samuel ibn-Tibbon sur le sens précis de ces paroles d'Aristote, lui donna, dans la lettre déjà citée (ci-dessus, p. 21 et 24), l'explication suivante : ענינו כי כל הגופים הנראים ר"ל המושגים בהרגשת הראות מהם על דרך משל הארץ והמים והזהב והכסף וזולתם מזה הסוג ומהם השמים והכוכבים ואלה כלם אמר בהם בלבד נראים אבל השמים והכוכבים בלבד סגולה משאר הגופים הנראים קוראים אותם הפילוסופים הגופים האלהיים וכן יאמרו על הגלגל הגוף האלהי ענינו כי הוא הגוף אשר הוא קים כקיום הא͏להים לפי מחשבתם « Le sens est : Tous les corps visibles, c'est-à-dire perçus par le sens de la vue, comme, par exemple, la terre, l'eau, l'or, l'argent et d'autres choses semblables, on les appelle seulement *visibles*, et on y comprend aussi le ciel et les astres; mais ces derniers seuls d'entre tous les corps visibles, les philosophes les appellent par excellence *les corps divins*. Et de même ils appellent la sphère céleste *le corps divin*, voulant dire par là qu'elle est, selon leur opinion, le corps qui est stable comme Dieu lui-même.

spontanément et qu'ils n'ont absolument aucune cause, comme en ont les animaux et les plantes. » Telles sont ses expressions, et il entre dans de longs détails pour montrer la fausseté de ce qu'ils ont présumé.

Il est donc clair qu'Aristote croit et démontre que tous ces êtres n'existent pas par le hasard ; ce qui réfute (l'opinion qui admet) qu'ils sont l'œuvre du hasard, c'est qu'ils existent *essentiellement*, c'est-à-dire qu'ils ont (évidemment) une cause qui veut qu'ils soient nécessairement ainsi, et par cette cause ils existent tels qu'ils sont. Voilà ce qui a été démontré et ce que croit Aristote. Mais (quant à la question de savoir) si, de ce qu'ils ne sont pas nés spontanément, il s'ensuit nécessairement qu'ils sont l'œuvre d'un dessein et d'une volonté libre [1], il ne m'est pas prouvé qu'Aristote croie cela ; car, réunir ensemble l'existence par nécessité et la naissance par un dessein et une volonté, de manière à en faire une seule et même chose, voilà ce qui me paraît bien près de la réunion de deux choses opposées. En effet, l'idée de la *nécessité* admise par Aristote est (celle-ci) : que tout ce qui d'entre les êtres n'est pas le produit de l'art a nécessairement une cause qui l'a produit et formé tel qu'il est ; cette cause a une deuxième cause, celle-ci une troisième, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à une cause première de laquelle tout est émané ; car on ne saurait admettre un enchaînement (de causes) à l'infini. Mais il ne croit pas pour cela que l'existence du monde résulte nécessairement du Créateur, je veux dire de la cause première, comme l'ombre résulte du corps, ou comme la chaleur résulte du feu, ou comme la lumière résulte du soleil, comme le soutiennent de lui ceux qui ne comprennent pas ses paroles. Il croit, au contraire, qu'il en est de cette nécessité à peu près comme (quand nous disons que) l'intelligible résulte nécessairement de l'intellect, l'intellect étant

(1) Littéralement : *qu'ils sont par le dessein d'un (être) agissant avec intention et par la volonté d'un voulant.*

l'efficient de l'intelligible en tant qu'intelligible (1); car, même selon lui (Aristote), cette cause première est un intellect au rang le plus élevé et le plus parfait de l'être. Mais, bien qu'il dise que Dieu *veut* ce qui émane de lui, qu'il en a de la joie et du plaisir (2) et qu'il ne pourrait vouloir le contraire, on ne saurait appeler cela *dessein* (3), et il n'y a pas là l'idée du dessein. En effet, l'homme désire avoir deux yeux et deux mains, il en éprouve de la joie et du plaisir, et il ne saurait vouloir le contraire; mais si tel individu a deux yeux et deux mains, ce n'est pas par un dessein (venant de lui), ni parce qu'il veut particulièrement telle figure et telles actions. L'idée du *dessein* et celle de la *détermination* ne s'appliquent qu'à une chose qui n'existe pas encore et qui peut exister ou ne pas exister telle qu'on l'a projetée ou déterminée. Je ne sais (du reste) si les modernes (4) ont compris les paroles d'Aristote, disant que les choses ont nécessairement une cause (5), dans le sens du *dessein* et de la *dé-*

(1) Voici le sens de ce passage : Aristote, tout en considérant l'existence du monde comme une chose *nécessaire*, ne croit pas pour cela que le monde soit l'œuvre d'une fatalité aveugle et qu'il soit issu d'une cause qui agit sans avoir la conscience de son œuvre, comme le corps, qui fait l'ombre; mais il croit, au contraire, que Dieu agit avec pleine conscience et qu'il est l'efficient du monde, comme l'intellect est l'efficient de l'intelligible, lequel, comme *intelligible*, est nécessairement pensé et compris par l'intellect.

(2) Cf. *Métaph.*, XII, 7 : ἐπεὶ καὶ ἡ ἡδονὴ ἐνέργεια τούτου, κ. τ. λ.

(3) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont ולזה לא יאמר לזה כונה, ms. ולא יאמר וכו׳. Al-'Harîzi a mieux rendu ce passage : ואפילו אם יאמר כי הוא רוצה מה שיתחייב ממנו .... לא יאמר לזה כונה.

(4) C'est-à-dire, ceux qui, tout en admettant l'éternité du monde, soutiennent qu'il y a de la part de Dieu *dessein* et *détermination*. Voy. à la fin du chapitre précédent.

(5) Ibn-Tibbon et Al-'Harîzi ont : שתי סבות, *deux causes;* c'est qu'au lieu des deux mots סבב אן, ils ont lu סבבאן, au duel, ce qui d'ailleurs serait une faute, car il faudrait le génitif סבבין. Un de nos mss. a, en effet, cette dernière forme, mais ce n'est là qu'une prétendue correction du copiste.

termination; ou bien, s'ils l'ont contredit sur ce point et si ce sont eux qui ont préféré l'opinion du *dessein* et de la *détermination*, croyant qu'elle n'est pas en contradiction avec l'éternité (du monde). — Après cet exposé, j'aborde l'opinion de ces modernes.

CHAPITRE XXI.

Sache que, parmi les philosophes modernes qui professent l'éternité du monde, il y en a qui disent que Dieu est l'efficient du monde, dont il a préféré l'existence (à la non-existence), qu'il l'a fait avec dessein et l'a déterminé tel qu'il est, mais qu'il est inadmissible que cela ait eu lieu dans un temps plutôt que dans un autre, et qu'au contraire, cela a toujours été et sera toujours ainsi. Ce qui fait, disent-ils, que nous ne saurions nous figurer qu'un agent ait fait quelque chose sans que cet agent ait précédé son action dans le temps, c'est que dans ce que nous faisons, nous autres, il en est nécessairement ainsi ; car, dans tout agent de cette sorte [1], il y a une certaine *privation :* il est (d'abord) agent en puissance, et, après avoir agi, il a passé à l'acte. Mais Dieu, dans lequel il n'y a point de privation, ni absolument rien qui soit en puissance, ne précède point son action ; au contraire, il n'a jamais cessé d'agir, et de même qu'il y a une immense différence entre son essence et la nôtre, de même aussi le rapport qui existe entre son action et lui diffère de celui qui existe entre notre action et nous. Ils font le même raisonnement sur la *détermination* et la *volonté ;* car, peu importe que tu dises *agent*, ou *voulant*, ou *agissant avec dessein*, ou *préférant*, ou *déterminant*, (tous ces mots) ayant le même sens [2]. Il est

(1) C'est-à-dire, dans tout agent qui agit de la manière dont nous agissons.

(2) C'est-à-dire : De même que son action n'a pu commencer dans le temps, de même sa volonté, son dessein, etc., ont nécessairement existé de toute éternité.

inadmissible, disent-ils encore, que son action ou sa volonté soit sujette au changement, ainsi que nous l'avons exposé [1].

Il est donc clair pour toi, ô lecteur de mon présent traité, que ceux-là ont bien changé le mot *nécessité*, mais en ont laissé subsister l'idée. Peut-être ont-ils eu pour but de choisir une plus belle expression, ou (du moins) d'écarter quelque chose de malsonnant [2]; car (si l'on dit) que l'univers est intimement lié à sa *cause*, — qui est Dieu, comme le dit Aristote, — et qu'il participe de sa perpétuité, c'est absolument la même idée que lorsqu'ils disent que le monde vient de l'*action* de Dieu, ou (qu'il a été fait) par son dessein, sa volonté, son choix et sa *détermination*, mais qu'il n'a jamais cessé et ne cessera jamais d'être tel qu'il est, de même que le lever du soleil est indubitablement l'efficient du jour, sans que l'un précède temporellement l'autre. Mais ce n'est pas là l'idée du *dessein* [3] tel que nous l'envisageons; au contraire, nous voulons dire par là que le monde n'est pas *nécessairement* émané de Dieu, comme l'effet émane de sa cause, de laquelle il est tellement inséparable qu'il ne peut changer sans que la cause elle-même subisse un changement, ou que (du moins) elle change à l'égard d'une de ses conditions. Quand tu auras ainsi compris l'idée (du *dessein*), tu reconnaîtras combien il est faux de dire que le monde est une conséquence nécessaire de l'existence de Dieu, comme l'effet l'est de la cause, et (tu sauras) qu'il est venu de l'action (libre) de Dieu ou (qu'il existe) par sa *détermination*.

Après avoir ainsi exposé le sujet, nous arrivons à examiner (la question de) cette diversité qui existe dans le ciel et qui, comme il a été démontré, a nécessairement une cause; (et nous

(1) Voy. ci-dessus chap. XIII, p. 112.

(2) C'est-à-dire : Ils croyaient peut-être qu'il était plus digne de Dieu de l'appeler *efficient* ou *agent*, et ils voulaient peut-être éviter les expressions malsonnantes de *cause première* et de *nécessité*. (Cf. le t. I, au commencement du chap. LXIX).

(3) C'est-à-dire, du dessein ou de l'intention que nous attribuons à Dieu. Ibn-Tibbon a ajouté les mots השם יתעלה pour plus de clarté.

demandons) si cette cause, par son existence même, a motivé et rendu nécessaire cette diversité [1], ou bien si elle est l'efficient de cette diversité qui l'a *déterminée* [2] de la manière que nous croyons, nous, les sectateurs de Moïse, notre maître? Nous répondrons à cela, après avoir fait d'abord une observation préliminaire pour expliquer le sens de la *nécessité* admise par Aristote, afin que tu en conçoives l'idée; et ensuite je t'exposerai la préférence que je donne à l'opinion de la *nouveauté du monde*, (appuyée) par des preuves spéculatives, philosophiques et pures de tout faux raisonnement.

S'il dit que l'Intelligence première est nécessairement émanée de Dieu, la deuxième Intelligence de la première et la troisième de la deuxième, et de même, s'il pense que les sphères sont émanées des Intelligences et (s'il proclame) cet ordre bien connu que tu as pu étudier dans les passages y relatifs et que nous avons ici exposés en abrégé [3], il est clair qu'il ne veut pas dire par là que telle chose ait existé d'abord, et qu'ensuite soit *née* d'elle cette autre chose qui en est la conséquence nécessaire; car il n'admet la *naissance* d'aucune de ces choses. En disant *conséquence nécessaire*, il ne veut parler que de la *causalité*, comme s'il disait : l'Intelligence première est la cause de l'existence de la deuxième Intelligence, celle-ci est la cause de l'existence de la troisième, et ainsi de suite; et il en est de même de ce qu'il dit des sphères et de la matière première [4], car toutes ces choses ne se *précèdent* point les unes les autres et

(1) Littéralement : *Si cette cause est la raison de cette diversité et si cela résulte nécessairement de son existence.*

(2) Le participe אלמכצ̄ץ, qui se rapporte à אלפאעל, *l'efficient*, doit être prononcé à la forme active; les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont le participe passif המיוחדת, mais les mss. ont המיחדת.

(3) Voy. ci-dessus chap. IV, où l'auteur a parlé de l'ordre des Intelligences et des sphères, en attribuant à Aristote les théories des péripatéticiens arabes.

(4) C'est-à-dire, de la matière des choses sublunaires, qui émane des sphères, lesquelles, à leur tour, émanent des Intelligences.

n'existent point, selon lui, les unes sans les autres (1). Il en est, par exemple, comme si quelqu'un disait que, des *qualités premières* (2), résultent nécessairement l'aspérité, le lisse, la dureté, la mollesse, l'épaisseur et la qualité spongieuse (3) ; car personne ne met en doute que ce ne soient celles-là (les qualités premières), je veux dire la chaleur, la froideur, l'humidité et la sécheresse, qui aient fait naître l'aspérité, le lisse, la dureté, la mollesse, l'épaisseur, la qualité spongieuse et autres choses semblables, et que ces dernières ne soient nécessairement émanées des qualités premières, quoiqu'il soit impossible qu'il existe un corps qui, possédant les qualités premières, soit dénué de ces qualités secondaires (4). C'est donc absolument de la même manière qu'Aristote dit (5), de l'univers en général, que telle chose est nécessairement émanée de telle autre, jusqu'à ce qu'on arrive à la *cause première*, comme il s'exprime, lui, ou à l'*Intelligence première*, ou (6) n'importe comme tu voudras

(1) Littéralement : *Et aucune de toutes ces choses ne précède l'autre et n'existe, selon lui* (Aristote), *sans elle.*

(2) Voy. ci-dessus p. 148, notes 1 et 2.

(3) Ibn-Tibbon, n'ayant pu trouver de mots hébreux pour désigner toutes ces qualités *secondaires*, a mis pour les deux premières, החלקות והפכו, *le lisse et son opposé*, et pour les deux dernières, הספוגיות והפכו, *la qualité spongieuse et son opposé.* Al-'Harîzi traduit : הגס והחלק והקשה והרך והעבה והפכו.

(4) L'auteur veut dire que, bien qu'il soit évident que les deux espèces de qualités existent simultanément, et que les qualités premières ne précèdent point temporellement les qualités secondaires, on dit pourtant que celles-ci sont émanées des premières, comme l'effet émane de la cause. Ibn-Tibbon ajoute, dans sa version, ces mots explicatifs : שאין נופל בזה ענין החדוש אך ענין הסבה. « Et il ne s'agit point ici de l'idée de *naissance*, mais de l'idée de *cause.* »

(5) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont : ויאמר ארסטו ; il faut lire יאמר, sans le ו conjonctif, comme l'ont les mss. Al-'Harîzi : על זה הרמיון בעצמו אמר ארסטו.

(6) Il faut ajouter, dans la version d'Ibn-Tibbon, le mot או, qui se trouve dans les mss. — Dans la phrase suivante : כי כלנו וכו', il faut

l'appeler. Nous avons tous en vue un seul et même principe; mais lui, il pense que tout ce qui est en dehors (de ce principe) en est émané *par nécessité*, comme je l'ai dit, tandis que nous, nous disons que c'est Dieu qui a fait toutes ces choses avec dessein et en *voulant* cet univers, qui n'a pas existé d'abord et qui maintenant a été appelé à l'existence par la volonté de Dieu.

Je vais maintenant, dans les chapitres suivants, produire les preuves qui me font donner la préférence à (l'opinion qui admet) que le monde a été *créé*.

CHAPITRE XXII.

C'est une proposition sur laquelle Aristote et tous les philosophes sont d'accord, que d'une chose simple il ne peut émaner (directement) qu'une seule chose simple (1). Si la chose est

effacer le mot כי, que les mss. n'ont pas, mais qui se trouve aussi dans la version d'Al-'Harîzi.

(1) Cette proposition, que Maïmonide a empruntée à Ibn-Sinâ, n'a point été énoncée par Aristote; mais on trouve dans les écrits de ce dernier plusieurs passages qui ont pu y donner lieu. Ainsi, par exemple, Aristote dit dans la *Physique* (liv. VIII, chap. VI fin) que ce qui n'est pas mû (le moteur premier), restant simple et toujours le même, ne pourra produire qu'un seul mouvement simple (τὸ δ' ἀκίνητον, ὥσπερ εἴρηται, ἅτε ἁπλῶς καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ διαμένον, μίαν καὶ ἁπλῆν κινήσει κίνησιν). Dans la *Métaphysique* (liv. XII, chap. VIII vers la fin), il est dit que le moteur premier non mû étant *un* par l'idée et par le nombre, il s'ensuit que ce qui est mû toujours et d'une manière continue est également *un;* et que, par conséquent, il n'y a qu'un seul ciel (ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν· καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς ἓν μόνον· εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος). Ici, comme ailleurs, Maïmonide attribue à Aristote une théorie d'Ibn-Sinâ, qui dit que la cause première, étant l'unité simple et absolue, n'a pu faire directement émaner d'elle qu'une seule intelligence simple; Ibn-Roschd fait observer que c'est par erreur qu'on a attribué cette proposition à Aristote, en se méprenant sur le sens que ce philosophe attache à l'idée d'*unité,* lorsqu'il présente

composée, il peut en émaner plusieurs choses, selon le nombre des simples qu'elle renferme et dont elle est composée. Le feu, par exemple, étant un composé de deux qualités (premières), la chaleur et la sécheresse, il en résulte qu'il chauffe par sa chaleur et dessèche par sa sécheresse (1). De même, une chose étant composée de matière et de forme, il peut en émaner, si elle est de composition multiple, plusieurs choses du côté de sa matière et plusieurs autres du côté de sa forme. — Conformément à cette proposition, Aristote dit qu'il n'y a eu d'émanation primitive de Dieu qu'une seule intelligence simple, pas autre chose.

Deuxième proposition (2) : Toute chose quelconque ne saurait émaner fortuitement de toute chose quelconque, mais il faut toujours nécessairement qu'il y ait une certaine relation entre la cause et son effet. Les accidents eux-mêmes ne sauraient émaner au hasard les uns des autres, comme par exemple la quantité de la qualité, ou la qualité de la quantité. De même, une

l'univers comme une unité, ou un tout organique, émané d'une cause première et unique. Voy., sur ce sujet, mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 360 et suiv. — L'auteur va montrer dans ce chapitre que tout l'échafaudage de l'émanation successive des Intelligences et des sphères, selon la théorie d'Aristote (ou mieux d'Ibn-Sinâ), ne suffit pas pour expliquer la multiplicité et la diversité qui règnent dans le monde, mais que toutes les difficultés disparaissent, dès qu'on admet un Dieu créateur, ayant créé le monde par sa libre volonté.

(1) Il y a ici une contradiction apparente avec ce que l'auteur a dit du feu au chap. LIII de la Ire partie (p. 207-208), où il cite l'exemple du feu pour montrer qu'une seule cause simple peut produire des effets en apparence divers, tandis qu'ici il dit expressément que le feu est en lui-même un composé de deux choses simples. Mais tous les effets du feu que l'auteur énumère dans le passage en question, il les attribue, en réalité, à l'une des deux qualités simples du feu, savoir à la chaleur.

(2) Cette proposition et les deux suivantes ne sont pas empruntées à Aristote ; l'auteur les énonce comme des axiomes, contre lesquels on ne saurait élever aucune objection.

forme ne saurait émaner de la matière ni une matière de la forme

Troisième proposition : Tout agent qui agit avec dessein et volonté, et non par sa nature, peut exercer des actions diverses et nombreuses.

Quatrième proposition : Un tout composé de substances diverses *juxtaposées* forme plus véritablement une *composition* qu'un tout composé de substances diverses *mêlées ensemble*. Ainsi, par exemple, les os, ou la chair, ou les veines, ou les nerfs, sont plus simples que l'ensemble de la main ou du pied, composé de nerfs, de chair, de veines et d'os. — Cela est trop clair pour qu'on ait besoin d'en dire davantage.

Après ces préliminaires, je dirai que, si Aristote dit (1) que la première Intelligence sert de cause à la deuxième, la deuxième à la troisième, et ainsi de suite, dût-il y en avoir des milliers de degrés, la dernière (2) de ces intelligences sera toujours indubitablement simple. D'où donc alors viendrait la *composition*, qui, selon l'opinion d'Aristote, existerait par *nécessité* dans ces êtres (d'ici-bas)? Nous voulons bien être d'accord avec lui quand il dit qu'à mesure que les Intelligences s'éloignent (de la cause première), il se rencontre dans elles une plus grande composition d'idées (diverses), leurs intelligibles devenant de plus en plus nombreux; mais, tout en admettant avec lui cette opinion conjecturale, (nous lui demanderons) comment les intelligences ont-elles pu devenir la cause des sphères émanant d'elles? Quel rapport y a-t-il entre la matière (des sphères) et l'Intelligence séparée, qui est absolument immatérielle? Supposé même que nous accordions que chaque sphère a pour cause une Intelligence, ainsi qu'on l'a

(1) Ainsi que nous l'avons déjà fait observer, l'auteur attribue à Aristote la théorie de l'émanation des Intelligences les unes des autres, qui appartient à Al-Farâbi et à Ibn-Sinâ. Cf. ci-dessus p. 51, note 4, et mes *Mélanges, etc.*, p. 331 et 360.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent הראשון, ce qui n'est qu'une faute d'impression; les mss. ont האחרון.

dit, parce que cette intelligence est *composée* en ce qu'elle se pense elle-même et (qu'elle pense aussi) ce qui est en dehors d'elle, — de sorte qu'elle est en quelque sorte composée de deux choses, dont l'une produit l'autre intelligence qui est au-dessous d'elle, et dont l'autre produit la sphère (1), - on pourra encore lui demander : Cette chose une et simple de laquelle (selon vous) émane la sphère, comment a-t-elle pu produire la sphère, puisque celle ci est composée de deux matières et de deux formes (qui sont d'une part) la matière et la forme de la sphère et (d'autre part) la matière et la forme de l'astre fixé dans la sphère (2)? Si donc tout se passait par voie de *nécessité,* il nous faudrait nécessairement supposer dans cette intelligence composée une cause également composée de deux parties, dont l'une pût produire le corps de la sphère et l'autre le corps de l'astre (3). Et encore faudrait-il que la matière de tous les astres fût une seule et même (4); mais il se peut que les étoiles brillantes soient

(1) Selon la théorie d'Ibn-Sinâ, chaque intelligence est en quelque sorte *composée*, en ce que, d'une part, elle se pense elle-même, et que, d'autre part, elle pense sa cause, ou l'Intelligence supérieure, qui lui sert de forme et dont elle est en quelque sorte le substratum. De la première de ces deux pensées émane la sphère, et de la seconde émane l'Intelligence inférieure. Cf. ci-dessus, vers la fin du chap. IV, p. 60 et suiv.

(2) Voy. ci-dessus p. 159-160.

(3) C'est-à-dire : Il ne suffirait plus de considérer chaque Intelligence comme composée de deux éléments simples ou de deux sortes de *pensées,* mais il faudrait que l'un de ces deux éléments fût lui-même composé pour pouvoir servir de cause aux deux espèces de matières et de formes qui sont dans la sphère et l'astre.

(4) Littéralement : *Et cela, si la matière de tous les astres était une seule;* c'est-à-dire l'hypothèse d'un *élément composé,* qui existerait dans les Intelligences séparées et dont seraient émanées la matière des sphères et celle des astres, cette hypothèse même, dis-je, ne suffirait qu'en admettant que la matière de tous les astres est une seule et même.

d'une substance à part, et les nébuleuses (1) d'une autre substance. Enfin, on sait que tout corps est composé de sa matière et de sa forme (2).

Il est donc clair que ces choses ne procèdent point par voie de *nécessité*, comme il le dit. De même, la diversité du mouvement des sphères n'est point en rapport avec leur ordre successif (3), les unes au-dessous des autres, de manière qu'on puisse soutenir à cet égard le système de la *nécessité*, ce dont nous avons déjà parlé (4). Il y a encore (dans ce système) autre chose qui renverse tout ce qui a été établi à l'égard des choses physiques, si l'on considère l'état de la sphère céleste : Si la matière de toutes les sphères est *une*, comment se fait-il que la forme de telle sphère ne se transporte pas nécessairement à la matière de telle autre, comme cela arrive dans les choses sublunaires, à cause de l'aptitude de la matière (5) ? pourquoi telle

(1) Le mot אללטכ̈יה̈ (اللطخيّة) désigne, selon Maïmonide (dans sa lettre à R. Samuel ibn-Tibbon), « les astres qui n'ont pas d'éclat, qu'on ne distingue pas bien, même dans l'obscurité de la nuit, et dont l'apparence diffère peu de celle du firmament » הכוכבים שאין להם זהר ואפילו באישון לילה ואפלה אינם נכרים ומראהם משונה מעט מן מראה הרקיע. Al-'Harîzi traduit ce mot par הכוכבים המעוננים, *les étoiles nébuleuses*.

(2) L'auteur veut dire qu'il faudrait encore supposer, dans les Intelligences, des éléments à part, comme causes efficientes des différentes matières, et d'autres éléments, comme causes des formes. Ainsi, par exemple, l'intelligence qui préside à la sphère des étoiles fixes devra renfermer un *élément composé* pour produire la matière et la forme de cette sphère, un deuxième pour produire la matière et la forme des étoiles brillantes, un troisième pour produire la matière et la forme des nébuleuses, et enfin un *élément simple* pour produire l'Intelligence qui est au-dessous d'elle, ou celle de la sphère de Saturne.

(3) Littéralement : *Ne conservent point la régularité de l'ordre.*

(4) Voy. ci-dessus p. 153-154.

(5) En d'autres termes : Comment se fait-il que les corps célestes, ayant une seule et même matière, ne reçoivent pas successivement la forme les unes des autres, comme cela arrive dans les éléments et en général dans les choses sublunaires que nous voyons constamment se

forme reste-t-elle toujours dans telle matière (déterminée), puisque tout a une matière commune? — à moins, par Dieu, qu'on ne veuille soutenir que chaque sphère a une matière différente de celle des autres, de sorte qu'alors la forme du mouvement ne serait plus une preuve pour (l'unité de) la matière [1]; mais ce serait là le renversement de tous les principes. Ensuite, si la matière de tous les astres est *une*, par quoi (peut-on demander) se distinguent leurs individualités? Est-ce par des formes ou par des accidents? Mais, dans n'importe laquelle des deux hypothèses, il faudrait que, soit ces formes, soit ces accidents, se transportassent nécessairement sur chacun (des astres), si l'on ne veut pas nier l'aptitude (de la matière) [2]. Tu comprendras donc par là que, si nous disons *matière des sphères*, ou *matière des astres*, cela ne doit point être pris dans le même sens que cette matière (sublunaire), et qu'il n'y a là qu'une simple homonymie; car chacun de ces corps célestes a une existence qui lui est particulière et à laquelle ne participent point les autres. Mais (s'il en est ainsi), comment se fait-il pourtant qu'il y ait *communauté* en ce qui concerne le mouvement circulaire des sphères ou la fixité des astres? — Cependant, si nous admettons que tout cela a lieu par le dessein d'un être agissant avec intention, qui a tout fait et déterminé comme l'a exigé

servir mutuellement de substratum et de forme les unes aux autres, en parcourant les différents degrés de l'individualité, de l'espèce et du genre, parce que la matière première, qui est une, est apte à recevoir toutes les formes?

(1) Car, c'est de la forme du mouvement, c'est-à-dire du mouvement circulaire commun à toutes les sphères, qu'on a conclu que leur matière est une.

(2) Littéralement : *afin que l'aptitude ne soit pas détruite*, c'est-à-dire : Afin qu'on ne soit pas obligé de nier que la matière, qu'on a supposée être *une*, soit apte à recevoir toutes les formes et tous les accidents. Ibn Tibbon a rendu le mot arabe אלאסתיהאל par la paraphrase suivante : היות החמר ראוי לכל אחד מהצורות ולכל אחד מהמקרים.

sa sagesse incompréhensible (1), on ne peut nous adresser aucune de toutes ces questions, que l'on n'est en droit de faire qu'à celui qui soutient que tout se fait par *nécessité* et non par une volonté libre (2). Mais cette dernière opinion ne s'accorde point avec l'ordre de l'univers, et on n'a pu l'appuyer d'aucune raison ni d'aucune preuve suffisante. Et avec cela, il s'ensuit des choses extrêmement invraisemblables ; car Dieu, que tout homme intelligent affirme être doué de toutes les espèces de perfections, se trouverait, à l'égard de tous les êtres, dans l'impuissance de rien innover (3), et s'il voulait allonger l'aile d'une mouche ou raccourcir le pied d'un insecte, il ne le pourrait pas. Mais Aristote dira à cela que Dieu ne le veut point, et qu'il serait même inadmissible qu'il voulût qu'il en fût autrement ; ce ne serait pas là (dira-t-il) lui attribuer plus de perfection, et peut-être serait-ce plutôt une imperfection à certains égards (4).

Je te dirai en thèse générale, — car quoique je sache que beaucoup d'hommes passionnés (5) me reprocheront de peu

(1) Dans plusieurs éditions de la vers. d'Ibn-Tibbon, il manque ici, après le mot אשר, les mots לא תושג, ce qui rend la phrase inintelligible.

(2) Littéralement : *par la volonté d'un voulant.*

(3) Plus littéralement : *à savoir que Dieu... existerait vis-à-vis de tous les êtres (de manière) à ne rien innover*. La phrase arabe est un peu obscure, et les mss. ar. nous offrent quelques variantes. L'un des mss. de Leyde (nº 18) porte : והי כון אלאלאה אלדׄי יקר כל עאקל בכמאלה בגׄמיע אנואע אלכמאלאת מע כל אלמוגׄודאת לא יבדי שיא. La version d'Ibn-Tibbon est d'accord avec cette leçon, qui supprime les mots צאר וגׄודה et remplace la préposition ענד par מע ; mais le traducteur a suppléé le mot בענין, *de manière*. Al-'Harîzi a traduit un peu librement : .... והיא היות האלוה ית' לא יוכל לשנות דבר בכל הנמצאים.

(4) C'est-à-dire : si l'on supposait que l'ordre et la symétrie pussent être dérangés dans les moindres détails de l'univers, ce serait en quelque sorte attribuer à Dieu une imperfection.

(5) Sur le sens de אלמתעצבין, voy. le t. I, p. 438, n. 2. Al-'Harîzi rend ce mot par המקנאים, *hommes jaloux, passionnés ;* Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, mss.) par המתגברים, *hommes violents.*

comprendre leurs paroles ou de m'en écarter à dessein, je ne m'abstiendrai pas pour cela de dire ce que j'ai saisi et compris selon ma faible intelligence, — et cette thèse la voici : Tout ce qu'Aristote a dit sur tout ce qui existe au-dessous de la sphère de la lune, jusqu'au centre de la terre, est indubitablement vrai ; et personne ne saurait s'en écarter, si ce n'est celui qui ne le comprend pas, ou bien celui qui a des opinions préconçues qu'il veut défendre (à tout prix) [1] ou qui le conduisent à nier une chose évidente. Mais, à partir de la sphère de la lune et au-dessus, tout ce qu'Aristote en dit ressemble, à peu de chose près, à de simples conjectures ; et à plus forte raison, ce qu'il dit de l'ordre des intelligences, ainsi que quelques-unes de ces opinions métaphysiques qu'il adopte, sans pouvoir les démontrer, mais qui renferment de grandes invraisemblances, des erreurs évidentes et manifestes (répandues) parmi les nations et de mauvaises doctrines qui se sont divulguées [2].

Il ne faut pas me critiquer pour avoir fait ressortir les doutes [3] qui s'attachent à son opinion. Est-ce bien par des doutes, me diras-tu, qu'on peut détruire une opinion, ou établir l'opinion opposée ? Certes, il n'en est point ainsi ; mais nous agissons avec ce philosophe, comme ses sectateurs nous ont recommandé d'agir avec lui. En effet, Alexandre a déjà exposé que, toutes les fois qu'une chose n'est pas susceptible d'être

(1) Voici comment Maïmonide lui-même, dans sa lettre à Ibn-Tibbon, explique ce passage : או מי שקדמו לו מדעות מטעות והוא רוצה לדחות הקושיות הסותרות את מדעיו המטעים, *ou qui a adopté d'avance des opinions erronées et qui veut repousser les objections qui renversent ses opinions erronées.*

(2) Littéralement : *et des divulgations de maux.* Al-'Harîzi traduit : ולהרבות המחלוקות, *et (qui servent) à multiplier les disputes ;* au lieu de אלשרור, il a lu אלשׂדוד.

(3) Littéral. : *pour avoir* NOUÉ *les doutes.* L'expression عقد الشكوك, *nouer les doutes* ou *les difficultés*, est opposée à حلّ الشكوك, *dénouer* ou *résoudre les difficultés.*

démontrée, il faut poser (successivement) les deux hypothèses contraires (1), voir quels sont les doutes qui s'attachent à chacun des deux cas opposés, et admettre celui qui offre le moins de doutes. Il en est ainsi, dit Alexandre, de tout ce qu'Aristote dit au sujet de certaines opinions métaphysiques pour lesquelles on n'a pas de démonstration ; car tous ceux qui sont venus après Aristote affirment que ce qu'Aristote en a dit offre moins de doutes que tout ce qu'on en pourrait dire (2). Et c'est là ce que nous avons fait : après qu'il nous a été avéré que, dans la question de savoir si le ciel est né ou éternel, aucune des deux (hypothèses) opposées ne saurait être démontrée, et après avoir exposé les doutes inhérents à chacune des deux opinions, nous t'avons montré (3) que l'opinion de l'éternité (du monde) offre le plus de doutes et qu'elle est très dangereuse pour la croyance qu'il faut professer à l'égard de Dieu. Ajoutons à cela que la *nouveauté* (du monde) est l'opinion de notre père Abraham et de Moïse, notre prophète.

Puisque nous avons dit qu'il faut examiner les opinions au moyen des doutes (qu'elles renferment), je crois devoir entrer là-dessus dans quelques détails.

CHAPITRE XXIII.

Sache que, dans la comparaison (à établir) entre les doutes qui s'attachent à une certaine opinion et ceux qui s'attachent à l'opinion opposée, afin de donner la préférence à celle qui offre le moins de doutes, il ne s'agit pas de prendre en considération le plus grand nombre des doutes, mais plutôt l'importance de

(1) Littéralement : *les deux côtés de la contradiction dans cette chose.*

(2) Cf. ci-dessus, chap. XV, p. 122.

(3) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent généralement אראנו ; il faut lire הראינו, comme l'ont les mss. et l'édition *princeps.*

l'invraisemblance (qu'ils font ressortir) et des difficultés qu'on rencontre dans la nature de l'être [1]. Il se peut, en effet, que tel doute ait à lui seul plus d'importance que mille autres doutes.

Ensuite, cette comparaison ne pourra être établie avec profit que par celui qui attacherait une égale valeur aux deux (hypothèses) contraires; mais si quelqu'un, soit à cause de son éducation, soit par un intérêt quelconque, préférait (d'avance) l'une des deux opinions, il resterait aveugle pour la vérité. Il est vrai que l'homme passionné ne saurait s'opiniâtrer contre une chose démontrable; mais, quand il s'agit de pareilles choses (hypothétiques), il n'est que trop possible de s'y montrer rebelle. Tu peux quelquefois, si tu le veux, te dépouiller de ta passion, te débarrasser de l'habitude, ne t'appuyer que sur la seule spéculation, et choisir de préférence ce qui mérite d'être préféré; mais il faut pour cela remplir plusieurs conditions : En premier lieu, savoir mesurer la capacité de ton esprit et la perfection de ton talent naturel; et tu t'éclaireras là-dessus en étudiant toutes les sciences mathématiques [2] et en cherchant à comprendre les règles de la logique. En second lieu, connaître les sciences physiques et les approfondir, afin de te rendre un compte exact des points douteux [3]. En troisième lieu, (surveiller) tes

(1) Littéralement : *mais plutôt l'importance de leur absurdité et de l'opposition que leur fait l'être.* L'auteur s'est exprimé d'une manière trop concise et même peu logique; car ce ne sont pas les doutes qui sont plus ou moins absurdes et en contradiction avec la nature de l'être, mais les deux hypothèses opposées, objets des doutes. Voici en somme le sens de cette phrase : lorsqu'on compare entre elles les deux hypothèses opposées, pour examiner laquelle des deux paraît plus douteuse, il ne s'agit pas de constater de quel côté est le plus grand nombre des doutes, mais plutôt de peser les invraisemblances qui résulteraient de chacune des deux hypothèses, et de voir laquelle des deux est plus contraire aux lois de la nature.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ajoutent ici les mots עַל אמתתם, qui ne se trouvent pas dans les mss.

(3) Littéralement : *afin que tu connaisses les doutes dans leur réalité.*

mœurs; car, dès qu'un homme, soit par son naturel, soit par une habitude acquise, se trouve entraîné aux appétits et aux plaisirs, se laisse aller à la violence et à la colère, laisse prévaloir sa faculté irascible et lui lâche la bride, il fera toujours des faux pas et bronchera partout où il ira, cherchant des opinions qui puissent venir en aide à son penchant naturel.

J'ai appelé ton attention là-dessus, afin que tu ne te laisses pas séduire; car il se peut que quelqu'un, un jour, t'induise en erreur en élevant des doutes contre la nouveauté du monde, et que tu sois trop prompt à te laisser tromper en adoptant une opinion qui sape la religion par la base et proclame une hérésie à l'égard de Dieu (1). Il faut donc que ton esprit soit toujours sur ses gardes à cet égard (2), et que tu suives les deux prophètes (3) qui sont la colonne de l'amélioration de l'espèce humaine dans ses croyances et sa vie sociale. Tu ne t'écarteras de l'opinion de la nouveauté du monde que par suite d'une (vraie) démonstration; mais une telle n'existe pas dans la nature.

(1) Littéralement : *car cette opinion renferme le renversement de la base de la loi, et une hérésie à l'égard de Dieu.* Par les mots *cette opinion*, l'auteur désigne l'opinion de l'éternité du monde, quoiqu'il n'en ait pas expressément parlé dans ce qui précède. Sur le mot אפתיאת, que nous traduisons ici par *hérésie*, voy. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 269, n. 3, et Cf. la IIIe partie du *Guide*, au commencement du chap. XVI.

(2) Littéralement : *sois donc toujours soupçonneux dans ton esprit là-dessus.* Le mot דֿהנך, *ton esprit*, est ici un accusatif absolu, ou *terme circonstanciel* (ذِهْنَكَ). Voy. Silv. de Sacy, *Grammaire arabe* (2e édit.), t. II, nº 330.

(3) Les deux prophètes dont on parle ici sont Abraham et Moïse. Le duel se fait reconnaître par le pronom המא (هُمَا); mais les mss. ont la forme incorrecte אלדין (الذين) pour اللذان. Le ms. nº 18 de Leyde a אלדין הם au pluriel, et cette leçon a été également suivie par Al-'Harîzi et Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, p. 112), qui ont vu dans אלנביין un pluriel; le premier a ומקבל דעת הנביאים, et le second ומקבל מהנביאים.

Que le lecteur de ce traité veuille ne pas me critiquer de ce que je me suis servi ici de paroles oratoires pour appuyer l'opinion de la nouveauté du monde; car le prince des philosophes, Aristote, dans ses principaux écrits, a également employé des paroles oratoires pour appuyer son opinion de l'éternité du monde, et c'est en pareil cas qu'on peut dire en vérité: « Notre loi parfaite ne vaut-elle pas leurs discours frivoles (1)? » Si lui, il appuie son opinion par les folies des Sabiens (2), comment n'appuierions-nous pas la nôtre par les paroles de Moïse et d'Abraham et par tout ce qui s'ensuit?

Je t'ai promis un chapitre (3) dans lequel je te parlerais des doutes graves qu'on peut opposer à celui qui croit que la science humaine peut rendre compte (4) de l'ordre des mouvements de la sphère céleste, et que ce sont là des choses physiques qui arrivent par une loi nécessaire et dont l'ordre et l'enchaînement sont clairs. J'en aborde donc maintenant l'exposition.

CHAPITRE XXIV.

Tu sais en fait d'astronomie ce que, dans mes leçons, tu as lu et compris du contenu du livre de l'*Almageste;* mais le temps n'était pas assez long pour te faire commencer une autre étude (5).

(1) L'auteur se sert ici des paroles prononcées un jour par R. Io'hanan ben-Zaccaï, dans une discussion qu'il eut avec un saducéen. V. *Meghillath tâ'anith*, chap. V, et Talmud de Babylone, traité *Bâba bathra*, fol. 115 *b*.

(2) C'est-à-dire, des idolâtres; voy. le t. I, p. 280, note 2.

(3) Voy. ci-dessus, chap. XIX, p. 155, et *ibid.*, note 2.

(4) Littéralement: *que l'homme a embrassé par la science l'ordre, etc.*

(5) Dans tout ce chapitre, Maïmonide s'adresse particulièrement au disciple pour lequel primitivement il composa le *Guide* (voy. le commencement de la Ire partie). Nous savons par d'autres documents que ce

Ce que tu sais déjà, c'est que, pour se rendre compte de la régularité des mouvements et pour que la marche des astres soit d'accord avec les phénomènes visibles, il faut admettre (une de ces) deux hypothèses (1), soit un épicycle, soit une sphère excentrique, ou même les deux à la fois (2). Mais je vais te faire remarquer que

disciple, émigré du Maghreb et qui s'établit plus tard à Alep, ne passa qu'un court espace de temps auprès de Maïmonide, établi au vieux Caire, et que ce temps fut consacré à des études astronomiques. Cf. ma *Notice sur Joseph ben-Iehouda*, dans le *Journal Asiatique*, Juillet 1842, p. 14 et 34.

(1) Littéralement : *c'est que, à l'égard de la régularité des mouvements et de la conformité de la marche des astres avec ce qui se voit, tout suit deux principes.*

(2) Les astronomes anciens, pour expliquer les inégalités apparentes des mouvements des planètes, les font mouvoir, tantôt dans des excentriques, c'est-à-dire dans des sphères dont le centre s'écarte de celui du zodiaque ou de la terre, tantôt dans des épicycles, c'est-à-dire dans de petites sphères secondaires, portées par les grandes sphères concentriques ou excentriques, et dont le centre est supposé se mouvoir à la surface de la grande sphère sur la circonférence d'un grand cercle, appelé le *déférent* (Voy. *Almageste*, liv. VI, chap. 3). Ces hypothèses, purement géométriques, très ingénieuses et en même temps très compliquées, restèrent, pendant tout le moyen âge, une des bases de la science astronomique. Elles sont devenues inutiles par la découverte des orbes elliptiques des planètes et par celle des lois de l'attraction. Dès le commencement du XII[e] siècle, les philosophes arabes s'émurent de ce que les hypothèses de Ptolémée offraient d'invraisemblable et de peu conforme aux principes physiques et aux théories du mouvement développées par Aristote. On essaya de leur substituer d'autres hypothèses; mais on ne parvint point à élaborer un système qui pût lutter avec celui de Ptolémée (Voy. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 412, 430, 520 et suiv.). Ces tentatives n'eurent aucun succès parmi les astronomes, et Maïmonide lui-même, qui attaque ici les hypothèses de Ptolémée au point de vue philosophique, n'hésite pas, dans son traité *Kiddousch ha-'hodesch*, ou *de la fixation des néoménies*, à les admettre dans toute leur étendue et à les prendre pour bases de ses calculs astronomiques.

chacune de ces deux hypothèses est totalement [1] en dehors de toute règle et contraire à tout ce qui a été exposé dans la science physique. D'abord, établir un épicycle qui tourne sur une certaine sphère, sans tourner autour du centre de cette sphère qui le porte, comme cela a été supposé pour la lune et pour les cinq planètes [2], voilà une chose dont il s'ensuivrait nécessairement qu'il y a *roulement*, c'est-à-dire que l'épicycle *roule* et change entièrement de place, chose inadmissible à laquelle on a voulu échapper, (à savoir) qu'il y ait là (dans le ciel) quoi que ce soit qui change de place [3]. C'est pourquoi Abou-Becr-ibn-al-Çâyeg, dans un discours qui existe de lui sur l'astronomie, a dit que l'existence de l'épicycle est inadmissible; et, après avoir parlé de ladite conséquence (du *roulement*), il dit qu'outre cette chose inadmissible qui résulterait de l'existence de l'épicycle, il s'ensuivrait encore d'autres choses inadmissibles. Je vais te les exposer: 1° Il y aurait une révolution autour d'un centre qui ne serait pas celui du monde; et cependant c'est un principe fondamental de tout cet univers, que les mouvements sont au nombre de trois: un mouvement (partant) du milieu, un autre (se dirigeant) vers le milieu et un autre autour du milieu [4]. Mais, s'il y avait un épicycle, son mouvement ne se ferait ni du milieu, ni vers lui, ni autour de lui. 2° C'est un des principes posés par Aristote, dans la science physique, qu'il faut nécessairement quelque

(1) Le mot באלג̈מלה̈ se rapporte, comme adverbe, aux mots כ̇ארג̇א ען אלקיאס, et c'est à tort que les deux traducteurs hébreux l'ont rapporté à ce qui suit, en ajoutant un ו copulatif. Ibn-Tibbon traduit: וסוף דבר חולק וכו', et Al-Harîzi: ועל דרך כלל הוא הפך. Un seul de nos mss. (celui de Leyde, n. 18) a ובאלג̈מלה̈, avec le ו copulatif.

(2) Car pour le soleil, Ptolémée se borne à l'hypothèse d'une sphère excentrique. Cf. ci-dessus, p. 93, n. 4.

(3) C'est-à-dire: on a établi que toutes les parties du ciel, bien que perpétuellement en mouvement, ne changent jamais de place, et que les différentes sphères, en tournant sur elles-mêmes, ne se transportent pas d'un endroit à un autre.

(4) Cf. le t. I, chap. LXXII, p. 359.

chose de fixe autour de quoi se fasse le mouvement, et c'est là pourquoi il faut que la terre reste fixe ; mais, si l'épicycle existait, ce serait là un mouvement circulaire autour de rien de fixe.

J'ai entendu dire qu'Abou-Becr disait avoir trouvé un système astronomique dans lequel il n'y avait pas d'épicycle, mais (où tout s'expliquait) uniquement par des sphères excentriques; cependant, je n'ai point entendu cela (de la bouche) de ses disciples [1]. Mais, quand même il y aurait réussi, il n'y aurait pas gagné grand' chose ; car, dans (l'hypothèse de) l'*excentricité*, on s'écarte également des principes posés par Aristote et auxquels on ne peut rien ajouter. Et ceci est une observation qui m'appartient. En effet, dans l'*excentricité* aussi, nous trouvons un mouvement circulaire des sphères qui ne se fait pas autour du milieu (de l'univers), mais autour d'un point imaginaire qui s'écarte du centre du monde ; et c'est là également un mouvement qui ne se fait pas autour de quelque chose de fixe. Il est vrai que ceux qui n'ont pas de connaissances en astronomie prétendent que, puisque ces points (imaginaires) sont à l'intérieur de la sphère de la lune, comme cela paraît de prime abord, l'excentricité aussi admet un mouvement autour du milieu (de l'univers) ; et nous voudrions pouvoir leur accorder qu'il (le mouvement) se fait autour d'un point dans le feu ou dans l'air, bien que cela ne soit pas un mouvement autour de quelque chose de fixe [2]. Mais nous leur ex-

(1) Cf. ci-dessus, p. 82, où l'auteur dit avoir étudié chez un des disciples d'Abou-Becr Ibn-al-Çayeg.

(2) C'est-à-dire: nous nous contenterions, au besoin, de leurs raisonnements, s'il était réellement établi que le centre de l'excentrique est toujours à l'intérieur de la sphère de la lune et qu'il se trouve dans la sphère du feu ou dans celle de l'air, bien qu'on puisse objecter que, même dans cette hypothèse, ce ne serait toujours pas là un mouvement autour de quelque chose de fixe. — Pour comprendre ce que l'auteur dit ici du mouvement *autour d'un point dans le feu ou dans l'air*, il faut se rappeler les théories d'Aristote sur la position des quatre éléments, à l'intérieur de la sphère de la lune, et sur leurs différentes régions. Voy. le t. I, p. 134, n. 2, et p. 359, n. 1.

poserons que les mesures des excentricités ont été démontrées dans l'*Almageste*, selon les hypothèses qui y sont adoptées ; et les modernes ayant établi par une démonstration vraie, dans laquelle il n'y a rien de douteux, quelle est la mesure de ces excentricités relativement au demi-diamètre de la terre (1), comme aussi ils ont exposé toutes les distances et les grandeurs (des astres), il a été prouvé que le centre de l'excentrique du soleil (2) est nécessairement hors de la concavité de la sphère de la lune et au-dessous de la convexité de la sphère de Mercure (3). De même, le point autour duquel tourne Mars, je veux dire le centre de son excentrique, est hors de la concavité de la sphère de Mercure et au-dessous de la convexité de la sphère de Vénus. De même encore, le centre de l'excentrique de Jupiter se trouve à cette même distance (4), je veux dire entre les sphères (5) de Mercure et de Vénus. Quant à Saturne, le centre de son excentrique tombe entre Mars et Jupiter. Vois (6), par conséquent, combien toutes ces

(1) L'auteur veut dire que les astronomes arabes ont fixé les distances entre les centres des excentriques et le centre du zodiaque ou de la terre, et de même les distances des planètes et leur grandeur, en prenant pour unité le rayon ou demi-diamètre de la terre. C'est, en effet, ce que fait Albatâni, ou Albategnius (mort en 929); Voir son traité d'astronomie, publié en latin sous le titre de *De Scientia stellarum*, chap. 50, et Cf. Delambre, *Histoire de l'astronomie du moyen âge*, p. 50. On verra plus loin que, selon notre auteur, c'est surtout Al-Kabîci, ou Alkabitius, qui en a donné la démonstration complète.

(2) Littéralement : *que le point excentrique du monde, autour duquel tourne le soleil.*

(3) Il faut effacer, dans la version d'Ibn-Tibbon, le mot חמה.

(4) C'est-à-dire : il est à la même distance du centre du monde que le centre de l'excentrique de Mars.

(5) Tous les mss. ont, ici et dans la phrase suivante, פלך, au singulier; le duel פלכי (فلكَي) serait plus correct. Ibn-Tibbon a, la première fois, גלגל, et la seconde fois גלגלי, au pluriel. Cf. ci-dessus, p. 80, n. 5.

(6) Sur la forme de l'impératif ארי, Voy. le t. I, p. 19, n. 2.

choses s'éloignent de la spéculation physique! Tout cela te deviendra clair, quand tu auras étudié les distances et les grandeurs que l'on connaît pour chaque sphère et pour chaque astre ; et l'évaluation de tout cela se fait par le demi-diamètre de la terre, de sorte que tout (se calcule) d'après un seul et même rapport, sans en établir aucun entre l'excentricité et la sphère respective.

Mais il y a quelque chose de plus étrange encore et de bien plus obscur : c'est que, toutes les fois qu'il y a deux sphères placées l'une dans l'autre, appliquées de tous côtés l'une à l'autre, mais ayant des centres différents (1), il se peut que la petite se meuve dans la grande sans que cette dernière se meuve aussi ; mais il est impossible que la grande se meuve sur tout axe quelconque, sans que la petite se meuve aussi ; car toutes les fois que la grande se meut, elle emporte nécessairement la petite par son mouvement, excepté toutefois quand le mouvement se fait sur l'axe qui passe par les deux centres (2). Or, en raison de cette pro-

(1) Au lieu de ומרכזהמא, plusieurs mss. portent ומרכזאהמא, ou ומרכזיהמא, au duel ; mais tous les mss. ont מכ̇תלף, au singulier.

(2) Cette proposition est assez obscure. Voici, ce me semble, quel en est le sens : Les sphères célestes étant toutes exactement emboîtées les unes dans les autres, sans qu'il y ait aucun vide entre elles (voy. le t. I, p. 356-357), il faut nécessairement que, de deux sphères qui ont des centres différents, la supérieure, ou la plus grande, forme d'un côté sur la moins grande une voûte épaisse, tandis que, des autres côtés, elle formera autour de la petite sphère intérieure une enveloppe dont l'épaisseur ira diminuant, en raison de la distance des deux centres. Il est évident alors que, toutes les fois que la grande sphère se meut autour d'un axe autre que celui qui passe par les deux centres, elle entraînera toujours la petite par son mouvement. Mais, si le mouvement de la grande sphère se fait autour de l'axe qui passe par les deux centres, il ne sera pas gêné par la sphère intérieure, qui pourra toujours rester dans la même position ; de sorte que la grande sphère pourra rouler autour de la surface de la petite, sans l'entraîner par son mouvement. — Ibn-Tibbon s'est exprimé d'une manière inexacte, en disant : הקוטר העובר בין שני המרכזים ; au lieu de בין, il fallait dire על.

position démonstrative, en raison de ce qui a été démontré que le vide n'existe pas [1], et enfin, en raison de l'hypothèse de l'excentricité [2], il faudrait que, la (sphère) supérieure étant en mouvement, elle emportât l'inférieure, par son mouvement, autour de son (propre) centre; et cependant nous ne trouvons pas qu'il en soit ainsi, mais au contraire nous trouvons qu'aucune des deux sphères, l'une contenant et l'autre contenue, ne se meut ni par le mouvement de l'autre, ni autour du centre de cette dernière, ni autour de ses pôles, et que chacune a un mouvement qui lui est particulier. C'est pourquoi on a été forcé d'admettre (qu'il existe), entre les sphères prises deux à deux, des corps autres que ceux des sphères (des planètes) [3]. Mais, combien resterait-il là encore d'obscurités, s'il en était réellement ainsi! où supposerait-on les centres de ces corps qui existeraient entre chaque couple de sphères? Et il faudrait que ces corps aussi eussent un mouvement particulier. — Déjà Thâbit [4] a exposé cela dans un

(1) Car, s'il y avait un vide suffisant dans l'intérieur de la grande sphère, son mouvement, n'importe autour de quel axe, ne serait plus gêné par la petite, qui, par conséquent, ne serait plus forcée de se mouvoir avec elle.

(2) C'est-à-dire, de l'hypothèse des sphères excentriques, qui suppose l'existence de sphères à centres différents emboîtées l'une dans l'autre.

(3) Cette hypothèse permet de supposer un intervalle entre les deux sphères, qui, n'étant plus enchaînées l'une à l'autre, restent libres et indépendantes dans leur mouvement respectif. Le vide est supposé être rempli par des corps sphériques qui ne participent point à la vie et aux mouvements de la sphère céleste, et qui varient de formes, selon le vide qu'ils ont à remplir. R. Lévi ben-Gerson, qui adopte cette hypothèse, appelle un tel corps : גשם בלתי שומר תמונתו. Voy. *Mil'hamoth Adonaï*, l. V, IIe partie, chap. 2.

(4) C'est le célèbre astronome arabe Thâbit-ben-Korra (vulgairement appelé Thébith), Sabien de 'Hârran, mort en 901. Voy. sur cet astronome, d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, édit. in-fol., p. 1015; Casiri, *Biblioth. arab. hisp.*, t. I, p. 386 et suiv. Maïmonide le cite encore dans la IIIe partie de cet ouvrage, chap. XIV, où il lui attribue la même théorie des corps intermédiaires.

traité particulier, et il a démontré, selon ce que nous avons dit, qu'il faut nécessairement (admettre) un corps sphérique entre chaque couple de sphères. — Je ne t'ai point expliqué tout cela, quand tu suivais mes leçons, afin de ne pas te troubler dans ce que j'avais pour but de te faire comprendre.

Pour ce qui concerne l'*inclinaison* et l'*obliquité* dont il est question pour la latitude de Vénus et de Mercure (1), je t'ai exposé de vive voix et (clairement) montré qu'il est impossible de se figurer comment pareille chose peut exister dans les corps (célestes) (2). Ptolémée en a clairement avoué la difficulté (3), comme tu l'as vu ; car il s'exprime en ces termes : « Que personne ne croie que ces principes et d'autres semblables puissent difficilement avoir lieu, en considérant ce que nous avons présenté ici comme des choses obtenues par artifice et par la subtilité de l'art, et qui peuvent difficilement avoir lieu ; car il ne convient pas de comparer les choses humaines aux choses divines (4). » Tels sont ses propres termes, comme tu le sais.

(1) L'auteur veut parler des écarts de ces deux planètes en latitude. La théorie à laquelle il est fait allusion est exposée dans l'*Almageste*, liv. XIII, chap. I. et suiv. Cf. Al-Farghâni, *Elementa astronomica*, chap. XVIII. Les mots arabes ميل et انحراف correspondent aux mots grecs ἔγκλισις et λόξωσις ; Delambre pense que le premier de ces deux mots désigne l'inclinaison de l'excentrique sur le zodiaque, et le second, l'inclinaison de l'épicycle sur l'excentrique. Voy. les notes sur l'*Almageste*, édit. de l'abbé Halma, t. II, p. 25. La version hébraïque d'Ibn-Tibbon ne rend pas le mot אנחראף. Al-Harizi a הנטיה והיציאה.

(2) Delambre (l. c.) s'exprime à peu près dans le même sens sur la difficulté de cette théorie : « Tout ce chapitre, dit-il, est difficile à entendre, impossible à retenir. On ne peut se faire une idée bien précise de toute cette théorie qu'en examinant les tables où elle est renfermée. Cette remarque s'applique plus ou moins à tout ce qui suit, jusqu'aux tables. »

(3) Littéralement : *a manifesté l'impuissance en cela ;* c'est-à-dire : il a déclaré que l'homme est incapable de s'en faire une juste idée.

(4) Ce passage, tiré par Maïmonide de la vers. ar. de l'*Almageste* (liv. XIII, chap. 2), diffère un peu du texte grec, qui porte : Καὶ μηδεὶς

Je t'ai indiqué les endroits par lesquels tu peux vérifier tout ce que je t'ai dit, excepté cependant ce que je t'ai dit (1) de l'observation de ces points qui sont les centres des excentriques, (pour savoir) où ils tombent ; car je n'ai jamais rencontré aucun (auteur) qui s'en soit préoccupé. Mais cela te deviendra clair, quand tu sauras la mesure du diamètre de chaque sphère, et quelle est la distance entre les deux centres, relativement au demi diamètre de la terre, comme l'a démontré Al-Kabîci dans le traité *des Distances* (2); car, quand tu examineras ces distances, tu reconnaîtras la vérité de ce que je t'ai fait remarquer.

τὰς τοιαύτας τῶν ὑποθέσεων ἐργώδεις νομισάτω, σκοπῶν τὸ τῶν παρ' ἡμῖν ἐπιτεχνημάτων κατασκελές· Οὐ γὰρ προσήκει παραβάλλειν τὰ ἀνθρώπινα τοῖς θείοις. « Que personne ne croie que de semblables hypothèses soient difficiles (à admettre), en considérant ce qu'il y a de dur dans les artifices employés par nous ; car il ne convient pas de comparer les choses humaines aux choses divines. »

(1) Les mots אלא מא דכרת לך, manquent dans le ms. de Leyde, n. 18, et les deux traducteurs hébreux les ont également négligés, quoiqu'ils soient nécessaires pour le sens de la phrase.

(2) Cf. ci-dessus, p. 187, n. 1, et la IIIe partie de cet ouvrage, chap. XIV. Nous ne trouvons nulle part des renseignements sur l'astronome Al-Kabîci, ni sur son traité *des Distances*, et nous ne savons pas de quelle manière il a démontré les distances entre les centres des excentriques et le centre du zodiaque, en prenant pour unité le demi-diamètre ou le rayon de la terre. L'astronome dont il s'agit est sans doute le même que les scolastiques citent souvent sous le nom patronymique d'*Alkabitius*, et qui, selon Albert le Grand, s'appelait *Abdilazil*, ou mieux *'Abd-al-'Azîz*. Voy. *Speculum astronomiæ*, chap. V et XI (Opp. t. V, p. 659 et 663). La Biblioth. Imp. possède plusieurs mss. renfermant une *Introduction à l'astrologie*, par Alkabitius, qui commence par ces mots : *Postulata a Domino prolixitate vitæ Ceyfaddaula, id est gladii regni* (ms. du fonds de la Sorbonne, n. 976). On peut conclure de là que notre astronome vivait à la cour de Seif-ed-Daula, 'Ali-ben-'Hamdân, à Alep, et, par conséquent, qu'il florissait dans la première moitié du Xe siècle de l'ère chrétienne. Cf. le *Dictionnaire bibliographique* de 'Hadji-Khalfa, édit. de M. Flügel, t. V, p. 473. Les deux ouvrages indiqués par le bibliographe arabe sous les nos 11,681 et 11,682 me paraissent être identiques. Le

Regarde, par conséquent, combien tout cela est obscur ; si ce qu'Aristote dit dans la science physique est la vérité, il n'y a[1] ni épicycle ni excentrique, et tout tourne autour du centre de la terre. Mais d'où viendraient alors aux planètes tous ces mouvements divers? Est-il possible, d'une manière quelconque, que le mouvement soit parfaitement circulaire et égal, et qu'il réponde (en même temps) aux phénomènes visibles, si ce n'est (en l'expliquant) par l'une des deux hypothèses[2] ou par les deux à la fois? D'autant plus qu'en admettant tout ce que Ptolémée dit de l'épicycle de la lune et de sa déviation vers un point en dehors du centre du monde et aussi du centre de l'excentrique[3], les calculs faits d'après ces hypothèses ne se trouvent pas en défaut d'une seule minute, et que la vérité en est attestée par la réalité des éclipses, toujours calculées d'après ces hypothèses et pour lesquelles on fixe si exactement les époques, ainsi que le temps et

premier, qui était dédié à Seif-ed-Daula, est anonyme; le second est attribué à 'Abd-al-'Azîz ben-'Othmân al-Kabîci. L'un et l'autre portent le titre d'*Introduction à l'Astrologie.* — Quant au nom de القبيصى, on peut le prononcer *Al Kabîci* ou *Al-Kobéici*; la version d'Ibn-Tibbon pourrait justifier cette dernière prononciation, car elle porte הקבאיצי.

(1) Il faut supprimer dans la version d'Ibn-Tibbon les mots : כי לפי דעתו, qui se trouvent aussi dans les mss. de cette version, mais qui sont contraires à la construction de la phrase arabe.

(2) C'est-à-dire, par celle de l'excentrique ou par celle de l'épicycle. Tous les mss. ont אצלין, sans article, et de même Ibn-Tibbon : באחר משני שרשים; Al-Harizi העיקרים, avec l'article.

(3) L'auteur fait ici allusion à une observation ingénieuse de Ptolémée (*Almageste*, liv. V, chap. 5), relative au mouvement oscillatoire de la ligne des apsides ou du diamètre de l'épicycle de la lune, et qui forme un corollaire aux deux inégalités de l'*excentricité* et de l'*évection*. Voy. mes Notes sur les découvertes attribuées aux Arabes relativement aux inégalités du mouvement de la lune (*Comptes-rendus des séances de l'Académie des sciences*, t. XVI, p. 1444 et suiv., et t. XVII, p. 76 et suiv.), et le mémoire de M. Biot dans le *Journal des Savants*, octobre 1843, p. 623 et suiv.

les mesures [1] de l'obscurcissement. — Comment encore se figurer la *rétrogradation* (apparente) d'une planète, avec ses autres mouvements, sans (l'hypothèse de) l'épicycle [2]? Comment enfin peut-on s'imaginer qu'il y ait là (dans le ciel) un *roulement* ou mouvement autour d'un centre non fixe? Et c'est là une perplexité réelle.

Je t'ai déjà expliqué de vive voix que tout cela ne regarde pas l'astronome; car celui-ci n'a pas pour but de nous faire connaître sous quelle forme les sphères existent, mais son but est de poser un système par lequel il soit possible d'admettre des mouvements circulaires, uniformes et conformes à ce qui se perçoit par la vue, n'importe que la chose soit (réellement) ainsi, ou non [3]. Tu sais qu'Abou-Becr ibn-al-Çâyeg, dans son discours sur la Physique, exprime ce doute : si Aristote a connu l'excentricité du soleil, et si, la passant sous silence, il ne s'est préoccupé que de ce qui résulte de l'*inclinaison*, — l'effet de l'excentricité n'étant point distinct de celui de l'inclinaison [4], — ou bien s'il ne l'a point connue. La vérité est qu'il ne l'a point connue et qu'il n'en avait jamais entendu parler; car les sciences mathématiques étaient im-

(1) C'est-à-dire, le moment où commence l'éclipse, et l'étendue de la surface obscurcie. Le suffixe masculin dans מקארירה (Ibn-Tibbon ושעורו), *ses mesures*, se rapporte au mot אטׅלאמהא, *leur obscurcissement;* quelques mss. ont ומקארירהא, *et leurs mesures*, le suffixe se rapportant aux éclipses, et de même, la version d'Al-Harizi et quelques mss. de celle d'Ibn-Tibbon ont ושעורם.

(2) Voy. Ptolémée, *Almageste*, liv. XII, chap. I et suiv. et Cf. ci-dessus, p. 86, n. 2.

(3) C'est-à-dire : l'astronome, comme tel, ne se préoccupe pas de savoir si ses hypothèses peuvent être admissibles ou non, au point de vue philosophique, mais seulement si elles suffisent pour expliquer les phénomènes. Cf. ci-dessus, chap. XI, p. 92, 93.

(4) Ibn-al-Çayeg voulait dire qu'Aristote connaissait peut-être l'hypothèse de l'excentricité, mais la croyait inutile, parce qu'il pensait qu'on peut aussi bien trouver le lieu du soleil, au moyen de sphères homocentriques, en admettant une certaine inclinaison. Cf. ci-dessus, p. 57 note 1.

parfaites de son temps. S'il en avait entendu parler, il l'aurait certainement repoussée avec violence ; et si elle lui avait été avérée, il se serait trouvé dans une grande perplexité, à l'égard de tout ce qu'il a établi sur cette matière. Ce que j'ai déjà dit plus haut [1], je le répéterai ici : c'est que tout ce qu'Aristote a dit sur les choses sublunaires a une suite logique ; ce sont des choses dont la cause est connue et qui se déduisent les unes des autres, et la place qu'y tiennent la sagesse et la prévoyance de la nature est évidente et manifeste. Quant à tout ce qui est dans le ciel, l'homme n'en connaît rien, si ce n'est ce peu de théories mathématiques [2] ; et tu vois ce qu'il en est. Je dirai, en me servant d'une locution poétique : *Les cieux appartiennent à l'Eternel; mais la terre, il l'a donnée aux fils d'Adam* (Ps. CXV, 16), c'est-à-dire, que Dieu seul connaît parfaitement la véritable nature du ciel, sa substance, sa forme, ses mouvements et leurs causes ; mais, pour ce qui est au-dessous du ciel, il a donné à l'homme la faculté de le connaître, car c'est là son monde et la demeure où il a été placé et dont il forme lui-même une partie. Et c'est la vérité ; car il nous est impossible d'avoir les éléments (nécessaires) pour raisonner sur le ciel, qui est loin de nous et trop élevé [3] par sa place et son rang ; et même la preuve générale qu'on peut en tirer, (en disant) qu'il nous prouve (l'existence de) son moteur, est une chose à la connaissance de laquelle les intelligences humaines ne sauraient arriver [4]. Mais,

(1) Voy. ci-dessus, chap. XXII, p. 179.

(2) Littéralement : *l'homme n'en embrasse rien, si ce n'est cette petite dose de mathématiques.*

(3) Les verbes masculins בעד, et עלא, se rapportent au *Ciel; le* subst. אלסמא est du genre commun, et le plus souvent l'auteur met au féminin les ajectifs et les verbes qui s'y rapportent.

(4) La leçon de ce passage est uniforme dans tous les mss., excepté que les mots אנה דלנא manquent dans l'un des mss. de Leyde (nº 18). La version d Al-Harîzi s'accorde parfaitement avec la leçon de nos mss. arabes; elle porte : והראיה הכוללת המצואה מהם על מניעם הוא דבר אשר לא יגיעו דעות בני אדם אליו. Ibn-Tibbon ajoute après

fatiguer les esprits avec ce qu'ils ne sauraient saisir, n'ayant même pas d'instruments pour y arriver, ne serait qu'un manque de bon sens et une espèce de folie. Arrêtons-nous donc à ce qui est en notre puissance; mais ce qui ne peut être saisi par le raisonnement, abandonnons-le à celui qui fut l'objet de la grande inspiration divine, de sorte qu'il mérita qu'il fût dit de lui : *Je lui parle bouche à bouche* (Nom. XII, 8).

Voilà tout ce que je sais dire sur cette question; mais il est possible qu'un autre possède une démonstration qui lui rende évidente la vérité de ce qui a été obscur pour moi. Le plus grand hommage que j'aie pu rendre à la vérité, c'est d'avoir ouvertement déclaré combien ces matières me jetaient dans la perplexité (1) et que je n'avais ni entendu, ni connu de démonstration pour aucune d'elles.

CHAPITRE XXV.

Sache que, si nous évitons de professer l'éternité du monde, ce n'est pas parce que le texte de la Loi proclamerait le monde *créé;* car les textes qui indiquent la nouveauté du monde ne

מניעם les mots אבל שאר ענינם, ce qui modifie essentiellement le sens de cette phrase, qui se traduirait ainsi : « La preuve générale qu'on peut en tirer, c'est qu'il nous prouve (l'existence de) son moteur; *mais le reste de ce qui le concerne* (c'est-à-dire, le ciel) est une chose à la connaissance de laquelle les intelligences humaines ne sauraient arriver. » La leçon d'Ibn-Tibbon paraît se justifier par d'autres passages de ce traité, où l'auteur dit expressément que le Ciel nous prouve en général l'existence d'un premier moteur, quoique nous ne puissions pas nous rendre un compte exact des lois du mouvement. Voy. p. ex. Ire partie, chap. IX. et ci-dessus, chap. II et chap. XVIII, p. 144.

(1) Littéralement : *le point extrême* (c'est-à-dire, la plus forte preuve) *de ma préférence pour la recherche de la vérité, c'est d'avoir manifesté et déclaré ma perplexité dans ces matières.* Dans la version d'Ibn-Tibbon, il faut écrire : שאני בארתי והגדתי בלבולי באלו הענינים, comme l'a l'édition *princeps*.

sont pas plus nombreux que ceux qui indiquent la corporéité de Dieu. Au sujet de la nouveauté du monde aussi, les moyens d'une interprétation allégorique ne nous manqueraient pas et ne nous seraient pas interdits (1); au contraire, nous pourrions employer ici ce mode d'interprétation, comme nous l'avons fait pour écarter la corporéité (de Dieu). Peut-être même serait-ce beaucoup plus facile, et serions-nous très capable d'interpréter les textes en question et d'établir l'éternité du monde, de même que nous avons interprété les (autres) textes et écarté la corporéité de Dieu. Mais deux raisons nous ont engagé à ne pas faire cela et à ne pas l'admettre. L'une est celle-ci : l'incorporalité de Dieu a été démontrée, et il faut nécessairement avoir recours à l'interprétation allégorique, toutes les fois que, le sens littéral étant réfuté par une démonstration, on sait (d'avance) qu'il est nécessairement sujet à l'interprétation (2). Mais l'éternité du monde n'a pas été démontrée, et, par conséquent, il ne convient pas de faire violence aux textes et de les interpréter allégoriquement, pour faire prévaloir une opinion dont on pourrait aussi bien faire prévaloir le contraire, en raisonnant d'une autre manière (3). Voilà donc une raison. — La seconde raison est celle-ci : notre croyance de l'incorporalité de Dieu ne renverse aucune des bases

(1) Littéralement : *Les portes de l'interprétation allégorique ne seraient pas non plus fermées devant nous, ni ne nous seraient inaccessibles, en ce qui concerne la nouveauté du monde.* L'auteur veut dire que les textes relatifs à *la création* du monde pourraient être interprétés allégoriquement, comme doivent l'être ceux dont il semble résulter que Dieu est un être corporel. Le mot تأويل désigne *l'interprétation allégorique* du texte sacré, tandis que l'explication du sens littéral est désignée par le mot تفسير.

(2) Plus littéralement : *et il faut nécessairement interpréter tout ce dont une démonstration réfute le sens littéral et que l'on sait avoir besoin d'une interprétation.*

(3) Littéralement : *par d'autres modes de préférence ;* c'est-à-dire, en motivant de différentes manières la préférence qu'on donnerait à cette opinion contraire.

de notre religion, ni ne donne de démenti à rien de ce qu'ont proclamé les prophètes. Il n'y a en cela (aucun inconvénient), si ce n'est qu'au dire des ignorants, ce serait contraire aux textes (de l'Écriture); mais, ainsi que nous l'avons montré, il n'y a là rien qui lui soit contraire, et c'est là plutôt le but de l'Écriture. Mais, admettre l'éternité (du monde) telle que la croit Aristote, c'est-à-dire comme une *nécessité*, de sorte qu'aucune loi de la nature ne puisse être changée et que rien ne puisse sortir de son cours habituel, ce serait saper la religion par sa base, taxer nécessairement de mensonge tous les miracles, et nier (1) tout ce que la religion a fait espérer ou craindre, à moins, par Dieu! qu'on ne veuille aussi interpréter allégoriquement les miracles, comme l'ont fait les *Bâtenis* (ou allégoristes) (2) parmi les musulmans, ce qui conduirait à une espèce de folie. — Cependant, si l'on admet l'*éternité* selon la deuxième opinion que nous avons exposée (3), qui est celle de Platon, et selon laquelle le ciel aussi est périssable (4), cette opinion ne renverse pas les bases de la religion, et il ne s'ensuit point la négation du miracle, mais, au contraire, son admissibilité. On pourrait interpréter les textes dans

(1) Sur le sens du verbe عطّل, cf. le t. I, p. 115, note 1. — Tous les mss. ar. ont ici l'infinitif תעטיל, bien que les deux verbes précédents soient au participe. Les deux versions hébraïques ont le participe ומבטלת.

(2) Par le mot باطن, *intérieur* (en hébreu תוך). les Arabes désignent le sens allégorique des paroles du Corân, opposé à ظاهر, *extérieur*, qui désigne le sens littéral. De là vient le nom de *Bâtenis* (الباطنيّة ou اهل الباطن), c'est-à-dire, partisans du sens allégorique, secte musulmane mystique qui se forma sous l'influence des doctrines néo-platoniciennes et qui a beaucoup d'analogie avec les *kabbalistes* juifs. Voy. sur cette secte, sur ses noms et sur ses différentes branches, Schahrestâni, *Histoire des sectes religieuses et philosophiques*, texte arabe publié par M. Cureton, p. 147 et suiv. (trad. all. de M. Haarbrucker. t. I, p. 221 et suiv.).

(3) Voy. ci-dessus, chap. XIII, p. 107 et suiv.

(4) Cf. ci-dessus, p. 109, note 1.

son sens [1] et trouver [2], dans les textes du Pentateuque et ailleurs, beaucoup d'expressions analogues auxquelles elle pourrait se rattacher et qui pourraient même lui servir de preuve. Cependant, aucune nécessité ne nous y oblige, à moins que cette opinion ne pût être démontrée; mais, puisqu'elle n'a pas été démontrée, nous n'inclinons pas vers cette opinion et nous n'y [3] faisons même aucune attention. Nous prenons plutôt les textes dans leur sens littéral, et nous disons que la religion nous a fait connaître une chose que nous sommes incapables de concevoir, et le *miracle* témoigne de la vérité de ce que nous soutenons.

Il faut savoir que, dès qu'on admet la nouveauté du monde, tous les miracles devenant possibles, la (révélation de la) Loi devient possible aussi, et toutes les questions qu'on pourrait faire à ce sujet s'évanouissent. Si donc on demandait : Pourquoi Dieu s'est-il révélé à tel homme et pas à tel autre? pourquoi Dieu a-t-il donné cette Loi à une nation particulière, sans en donner une à d'autres? pourquoi l'a-t-il donnée à telle époque et ne l'a-t-il donnée ni avant ni après? pourquoi a-t-il ordonné de faire telles choses et défendu de faire telles autres? pourquoi a-t il signalé le prophète par tels miracles qu'on rapporte, sans qu'il y en eût d'autres? qu'est-ce que Dieu avait pour but dans cette législation? pourquoi enfin n'a-t-il pas inspiré à notre nature le sentiment de ces choses ordonnées ou défendues, si tel a été son but [4]? — la réponse à toutes ces questions serait celle-ci : « c'est

(1) C'est-à-dire, dans le sens de cette opinion de Platon.

(2) La plupart des mss. ont ויגֹד à la forme active, et de même Al-'Harîzi : וימצא לו דמיונים רבים. Nous avons préféré écrire ויוגֹד, au passif, leçon que nous n'avons trouvée que dans un de nos mss., mais qui est confirmée par la version d'Ibn-Tibbon, וימָצאו לו וכו'

(3) Le texte répète inutilement les mots : הדֹא אלראי אלאכֹר *à cette autre opinion ;* au lieu de אלאכֹר, quelques mss. ont איצֹא, et de même Ibn-Tibbon : גם כן.

(4) C'est-à-dire : pourquoi n'a-t-il pas fait que, par un sentiment naturel, nous fussions portés à faire ce qu'il a ordonné et à nous abstenir de ce qu'il a défendu, s'il est vrai qu'il a eu uniquement pour but que nous fissions telle chose et que nous nous abstinssions de telle autre?

ainsi qu'il l'a voulu, » ou bien : « c'est ainsi que l'a exigé sa sagesse. » De même qu'il a fait naître le monde sous cette forme au moment où il l'a voulu, sans que nous puissions nous rendre compte de sa volonté à cet égard, ni de la sagesse qui lui a fait particulièrement choisir telles formes [1] et telle époque, de même nous ne saurions nous rendre compte de sa volonté, ni de ce qu'a demandé sa sagesse, quand il a *déterminé* tout ce qui fait l'objet des questions précédentes. Mais, si l'on soutenait que le monde est ainsi *par nécessité*, il faudrait nécessairement faire toutes ces questions, et on ne pourrait en sortir que par de méchantes réponses, qui renfermeraient le démenti et la négation de tous ces textes de la Loi dont un homme intelligent ne saurait mettre en doute l'acception littérale [2]. C'est pour cela qu'on a évité (de professer) cette opinion, et pour cela les hommes pieux ont passé et passeront leur vie à méditer sur cette question ; car, si la nouveauté (du monde) était démontrée, ne fût-ce que selon l'opinion de Platon, tout ce que les philosophes ont dit pour nous réfuter tomberait ; et de même, s'ils avaient réussi à démontrer l'éternité (du monde) [3] selon l'opinion d'Aristote, toute la religion tomberait, et on serait porté vers d'autres opinions. Je t'ai déjà exposé que tout dépend de cette question ; sache-le bien.

(1) La plupart des mss. ont צורה, au pluriel *ses formes*, et de même Al-'Harîzi : צורותיו ; le ms. de Leyde, nº 18, a צורתה au singulier, leçon qui a été adoptée par Ibn-Tibbon.

(2) Littéralement : ..... *le démenti et la négation de toutes les paroles extérieures de la loi au sujet desquelles il ne peut y avoir de doute pour un homme intelligent qu'elles ne soient (prises) dans ces acceptions extérieures* (ou *littérales*). Sur le mot ظاهر, au pluriel féminin ظواهر, cf. ci-devant, p. 197, note 2.

(3) Dans la plupart des éditions de la vers. d'Ibn-Tibbon, il manque ici les mots על הקדמות, qui se trouvent dans l'édition *princeps*.

CHAPITRE XXVI.

Dans les *Aphorismes* célèbres de Rabbi Eliézer le Grand, connus sous le titre de *Pirké Rabbi Eli'ézer*, j'ai vu un passage tel que je n'en ai jamais vu de plus étrange dans les discours d'aucun de ceux qui suivent la loi de Moïse, notre maître. Ecoute en quels termes il s'exprime (1) : « D'où furent créés les cieux? Il (Dieu) prit de la lumière de son vêtement et l'étendit comme un drap ; et de là les cieux allèrent se déployant, ainsi qu'il a été dit : *Il s'enveloppe de lumière comme d'un vêtement, il étend les cieux comme un tapis* (Ps. CIV, 2). — D'où fut créée la terre? Il prit de la neige de dessous *le trône de sa gloire* et la lança, ainsi qu'il a été dit : *Car à la neige il dit : sois terre* (Job, XXXVII, 6). » — Tels sont les termes du passage en question. Puissé-je savoir ce que croyait ce sage! Croyait-il peut-être qu'il est inadmissible qu'une chose soit produite du néant et qu'il faut nécessairement une matière de laquelle soit formé tout ce qui naît? Et est-ce pour cela qu'il cherchait pour le ciel et la terre (la matière) *d'où ils avaient été créés?* Mais, de quelque manière qu'on comprenne sa réponse, on devra nécessairement lui demander : « D'où a été créée *la lumière de son vêtement?* D'où a été créée la *neige* qui est sous *le trône de la gloire?* D'où a été créé ce *trône* lui-même? » — Que si, par la *lumière de son vêtement*, il avait voulu indiquer quelque chose d'incréé, et que de même (selon lui) le *trône de la gloire* fût incréé, ce serait là (une opinion) bien répréhensible (2); car il aurait alors affirmé l'éternité du monde (3),

(1) Voy. les *Pirké R. Eli'ézer*, ch. III. La citation de Maïmonide est un peu abrégée.

(2) La version d'Ibn-Tibbon porte רחוק ; il fallait dire מגונה. Al-'Harîzi traduit : זאת דבה גדולה ורעה.

(3) L'auteur veut dire que R. Eliézer, dans ce cas, aurait affirmé l'éternité de la matière première, qu'il désignerait allégoriquement par la *lumière de son vêtement* et par *la neige de dessous le trône de la gloire.*

tout au moins dans le sens de l'opinion de Platon [1]. Pour ce qui est du *trône de la gloire*, les docteurs disent expressément qu'il est une des choses créées, quoiqu'ils s'expriment d'une manière singulière (en disant) qu'il a été créé avant la création du monde [2]. Quant aux textes des livres (sacrés), ils ne parlent point de *création* à son égard, à l'exception de ces paroles de David : *L'Éternel a érigé son trône dans les cieux* (Ps. CIII, 19); mais c'est un passage qui prête beaucoup à l'interprétation allégorique [3]. Ce que le texte déclare expressément, c'est sa durée éternelle : *Toi, Eternel, tu résides éternellement, ton trône* (*reste*) *de génération en génération* (Lament., V, 19). — Si donc R. Eliézer avait admis l'éternité du *trône*, celui-ci ne pourrait désigner qu'un attribut de Dieu et non pas un corps *créé* [4]; mais, comment alors serait-il possible que quelque chose fût né d'un *attribut?* — Mais ce qu'il y a de plus étonnant, c'est l'expression *la lumière de son vêtement*.

En somme, c'est là un passage qui trouble très fort le théo-

(1) Littéralement : *Si ce n'est que ce serait selon l'opinion de Platon ;* c'est-à-dire : il aurait affirmé l'éternité de la matière, quoique dans un sens qui n'est pas aussi contraire à la religion que l'est l'opinion d'Aristote. Voy. ci-dessus, chap. XIII, *deuxième opinion*.

(2) Les anciens rabbins énumèrent sept choses créées avant la création du monde et au nombre desquelles se trouve *le trône de la gloire*. Voy. *Beréschîth rabbâ*, sect. 1, (fol. 1, col 2); Talmud de Babylone, *Pesa'hîm*, fol. 54 *a*; *Nedarîm*, fol. 39 *b*. Cf. le *Khozari*, liv. III, § 73, et le *'Akédâ*, chap. 101.

(3) Sur le sens du mot תאויל, voy. ci-dessus, p. 196, note 1. Ibn-Tibbon emploie dans le même sens le mot hébreu פירוש, comme le fait observer Ibn-Falaquéra, dans l'Appendice du *Moré ha-Moré*, à notre passage (p. 154) :

וצריך שיובן פירוש בזה המקום כשתפורש המלה לענין פנימי לא כפי מה שתורה עליו המלה מצד הלשון ועל זה מורה תאויל אצל המדברים באלו הענינים ·

(4) Voy. la 1re partie de cet ouvrage, chap. IX.

logien, homme de science, dans sa foi (1). Je ne saurais en donner une interprétation suffisante, et je ne t'en ai parlé que pour que tu ne te laisses pas induire en erreur; mais, quoi qu'il en soit, il (l'auteur) nous a rendu par là un grand service, en disant clairement que la matière du ciel est une autre que celle de la terre et que ce sont deux matières bien distinctes. L'une, à cause de son élévation et de sa majesté, est attribuée à Dieu et vient de *la lumière de son vêtement* (2); l'autre, éloignée de la lumière et de la splendeur de Dieu, est la matière inférieure, qu'on fait venir de *la neige qui est sous le trône de la gloire* (3). — C'est là ce qui m'a amené à interpréter les paroles du Pentateuque *Et sous ses pieds il y avait comme un ouvrage de la blancheur du saphir* (Exode, XXIV, 10), dans ce sens : qu'ils perçurent, dans cette vision prophétique, la véritable condition de la *matière première* inférieure; car Onkelos, comme je te l'ai expliqué, considère (les mots) *ses pieds* comme se rapportant au *trône*, ce qui indique clairement que ce *blanc*, qui était *sous le trône*, est la matière terrestre (4). Rabbi Eliézer a donc répété la même chose, en s'exprimant plus clairement, à savoir, qu'il y a deux ma-

(1) La version d'Ibn-Tibbon manque ici de clarté, par sa trop grande littéralité ; le mot אמונתו est le régime de יבלבל, et היודע, adjectif de בעל הדת, a le sens de *savant*. La phrase hébraïque doit être construite de cette manière : יבלבל מאד אמונת בעל הדת היודע. L'auteur veut dire que ce passage met dans un grand embarras celui qui est à la fois théologien orthodoxe et homme de science. Al-'Harîzi traduit : ועל דרך כלל הוא דבר משבש דעת המאמין בתורה וישחית לאיש החכם אמונתו מאד מאד.

(2) Selon Moïse de Narbonne, l'auteur veut dire que, par cette expression, Rabbi Eliézer désigne évidemment une matière pure et brillante, et non pas un attribut de Dieu.

(3) Cf. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 144-145, où j'ai rapporté une explication curieuse de ce passage, attribuée à l'empereur Frédéric II.

(4) Pour l'intelligence de ce passage, voy. la 1re partie de cet ouvrage, chap. XXVIII, où l'auteur entre dans de longs détails sur ce sujet.

tières, une supérieure et une inférieure, et que la matière de toute chose n'est point une seule. C'est là un grand mystère, et il ne faut pas dédaigner ce que les plus grands docteurs d'Israël en ont révélé; car c'est un des mystères de l'Être, et un des *secrets de la Torâ*. Dans le *Beréschith Rabbâ* on lit: « R. Eliézer dit: la création de tout ce qui est dans les cieux vient des cieux, et la création de tout ce qui appartient à la terre vient de la terre (1). » Remarque bien comme ce docteur dit clairement que tout ce qui appartient à la terre, c'est-à-dire tout ce qui est au-dessous de la sphère de la lune, a une seule matière commune, et que la matière des cieux et de tout ce qui s'y trouve est une autre, distincte de la première (2). Dans ses *Aphorismes*, il ajoute ce trait nouveau, concernant la majesté de l'une de ces matières, voisine de Dieu, ainsi que la défectuosité de l'autre et son espace circonscrit. Il faut te pénétrer de cela.

CHAPITRE XXVII.

Je t'ai déjà exposé que la croyance à la *nouveauté du monde* est nécessairement la base de toute la religion; mais que ce monde, création nouvelle, doive aussi périr un jour (3), ce n'est point là, selon nous, un article de religion, et, en croyant

(1) Voy. *Beréschîth Rabbâ*, sect. 12 (fol. 11, col. 1). Cf. Talmud de Babylone, traité *Yômâ*, fol. 54 *b*.

(2) L'auteur insiste sur ce sujet, parce qu'il y a à cet égard divergence d'opinions, non-seulement parmi les docteurs (voy. *l. c.*), mais aussi parmi les philosophes; car les platoniciens, et notamment les Alexandrins, admettaient une seule matière qui, d'une extrême subtilité à son origine, va se condensant successivement de plus en plus. Parmi les philosophes juifs, c'est Ibn-Gebirol qui professe cette opinion, dans sa *Source de vie*.

(3) Littéralement: *mais sa destruction, après avoir été né et formé, n'est point*, *selon nous*, *etc.*

à sa perpépuité, on ne blesserait aucune de nos croyances. Tu diras peut-être : « N'a-t-il pas été démontré que tout ce qui naît est périssable? Donc, puisqu'il est né, il doit périr. » Mais, sache bien que nous ne sommes pas obligés de raisonner ainsi (1); car nous n'avons pas soutenu qu'il soit né comme naissent les choses physiques, soumises à une loi naturelle (2). En effet, ce qui est né selon le cours naturel des choses doit nécessairement périr selon le cours de la nature; car, de même que sa nature a exigé qu'il n'existât pas d'abord tel qu'il est (3) et qu'ensuite il devînt tel, de même elle exige nécessairement qu'il n'existe pas perpétuellement ainsi (4), puisqu'il est avéré que, par sa nature même, cette manière d'exister ne lui convient pas perpétuellement. Mais, selon notre thèse religieuse, qui attribue l'existence des choses et leur perte à la volonté de Dieu, et non à la *nécessité*, selon cette opinion (dis-je), rien ne nous oblige d'admettre que Dieu, après avoir produit une chose qui n'avait pas existé, doive nécessairement détruire cette chose. Au contraire, cela dépendra, ou bien de sa volonté qui sera libre de la détruire ou de la conserver, ou bien (5) de ce qu'exigera sa sagesse; il sera donc possible qu'il la conserve éternellement et qu'il lui accorde une

(1) Littéralement : *Que cela ne nous oblige pas*, ou *que cela ne s'ensuit pas pour nous;* c'est-à-dire, que ce raisonnement ne saurait s'appliquer à l'opinion que nous avons soutenue.

(2) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, הטבעי est une faute d'impression; il faut lire טבעי, sans article.

(3) C'est-à-dire, qu'il n'existât pas sous cette forme qu'il a maintenant; car toutes les choses sublunaires naissent les unes des autres, et toutes elles naissent du mélange des éléments. — Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon il manque ici, après נמצא, le mot כן, qui se trouve dans les mss.

(4) C'est-à-dire, qu'il ne conserve pas perpétuellement la forme qu'il a maintenant; car les choses *nées* finissent par perdre leurs formes et par retourner à leurs premiers éléments.

(5) Il faut lire, dans la version d'Ibn-Tibbon, או בגזרת חכמתו; la conjonction או manque dans la plupart des éditions, mais se trouve dans l'édition *princeps*.

permanence semblable à la sienne propre. Tu sais (par exemple) que les docteurs ont expressément déclaré que *le trône de la gloire* est une chose créée, et cependant ils n'ont jamais dit qu'il doive cesser d'être ; on n'a jamais entendu, dans le discours d'aucun prophète, ni d'aucun docteur, que *le trône de la gloire* doive périr ou cesser d'être, et le texte de l'Écriture en a même proclamé la durée éternelle (1). De même *les âmes des hommes d'élite*, selon notre opinion, bien que *créées*, ne cessent jamais d'exister (2). Selon certaines opinions de ceux qui s'attachent au sens littéral des *Midraschîm*, leurs corps aussi jouiront de délices perpétuelles dans toute l'éternité, ce qui ressemble à la fameuse croyance que certaines gens professent sur les habitants du paradis (3).

En somme, la spéculation (philosophique) amène à cette conclusion : que le monde n'est pas nécessairement soumis à la destruction. Il ne reste donc (à examiner) que le point de vue de la prédiction des prophètes et des docteurs : a-t-il été prédit, ou non, que le monde sera infailliblement réduit au néant? En effet, le vulgaire d'entre nous croit, pour la plupart, que cela a été prédit et que ce monde tout entier doit périr ; mais je t'expose-

(1) Voy. ce qui a été dit, sur *le trône de la gloire*, au chapitre précédent. — Tous les mss. portent בל אלנץ בהאבידה, phrase elliptique, dans laquelle il faut sous-entendre le verbe קאל. Ibn-Tibbon a suppléé cette ellipse en traduisant : אבל הכתובים אומרים בנצחותו.

(2) On a déjà vu ailleurs que notre auteur n'attribue l'immortalité qu'aux âmes des justes, ou des hommes supérieurs, c'est-à-dire à celles qui dans cette vie sont arrivées au degré de *l'intellect acquis*, tandis que les âmes des impies, ou celles qui n'ont pas cherché à se perfectionner ici-bas par la vertu ou la science, sont vouées à la destruction. Voy. le t. I, p. 328, note 4. Et cf. le *Mischné-Torâ*, liv. I, traité *Teschoubâ* (de la pénitence), chap. VIII, §§ 1-3.

(3) Plus littéralement : *Comme croient ceux dont la croyance est répandue, au sujet des gens du paradis.* L'auteur fait évidemment allusion aux fables musulmanes relatives aux délices du paradis.— Cf. sur ce passage, Maïmonide, *Commentaire sur la Mischnâ*, 4e partie, introduction au Xe (XIe) chapitre du traité *Synhedrin*.

rai qu'il n'en est point ainsi, qu'au contraire un grand nombre de textes en proclament la perpétuité, et que tout ce qui, pris dans le sens littéral [1], semble indiquer qu'il doit périr, est très évidemment une allégorie, comme je l'expliquerai. Si quelque partisan du sens littéral s'y refuse, disant qu'il doit nécessairement croire à la destruction (future) du monde, il ne faut pas le chicaner pour cela [2]. Cependant, il faut lui faire savoir que, si la destruction du monde est nécessaire, ce n'est pas parce qu'il est *créé,* et que, si selon lui elle doit être admise, c'est plutôt par une foi sincère dans ce qui a été prédit par cette expression allégorique qu'il a prise, lui, dans son sens littéral. Il n'y a en cela aucune espèce de danger pour la religion.

CHAPITRE XXVIII.

Beaucoup de nos coreligionnaires croient que Salomon admettait l'éternité (du monde). Mais il est étonnant qu'on ait pu s'imaginer qu'un homme qui professait la religion de Moïse, notre maître, ait pu admettre l'*éternité*. Si quelqu'un croyait, — ce

(1) La plupart des mss. ont : מן טאהר ; quelques-uns : מן טאהר נץ. Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent : מפשוטו כל דבר, il faut lire : מפשוטו של דבר.

(2) Le verbe ישאחּ (يُشاحّ) est ici l'aoriste passif de la 3e forme de la racine شحّ, ayant le sens de *compter strictement avec quelqu'un*, *être avare ou rigoureux*, *ne rien céder à quelqu'un*. C'est dans le même sens que les talmudistes emploient le verbe הקפיר, et c'est par ce verbe que Maïmonide lui-même, dans sa lettre à Ibn-Tibbon, traduit notre verbe arabe : סאלתני כיף יתרגם פלא ישאחח תתרגם אין בזה הקפדה. — Dans la plupart des mss., le verbe en question est écrit ישאחח, probablement pour faire mieux reconnaître la racine. Dans l'introduction du *Kitâb al-luma'*, le ms. d'Oxford a également אלמשאחחה, pour المشاحّة. Voy. ma *Notice sur Abou'l-Walid*, p. 133 (*Journal asiatique*, nov.-décemb. 1850, p. 355).

dont Dieu nous garde ! — qu'il a déserté en cela les opinions religieuses (1), comment donc tous les prophètes et docteurs l'auraient-ils accepté ? comment ne l'auraient-ils pas attaqué sur ce point et ne l'auraient-ils pas blâmé après sa mort, comme on dut le faire (2) pour les *femmes étrangères* et pour d'autres choses ? Ce qui a donné lieu à le soupçonner à cet égard, c'est que les docteurs disent : « On voulait supprimer le livre de l'*Ecclésiaste*, parce que ses paroles inclinent vers les paroles des hérétiques (3). » Il en est ainsi, sans doute ; je veux dire que ce livre, pris dans son sens littéral, renferme des choses qui inclinent vers des opinions hétérodoxes (4) et qui ont besoin d'une interprétation. Mais l'éternité (du monde) n'est pas de ce nombre ; il n'y a (dans ce livre) aucun passage qui l'indique, et encore moins y trouve-t-on un texte qui déclare manifestement l'éternité du monde. Cependant, il renferme des passages qui en indiquent la durée perpétuelle, laquelle est vraie ; or, y ayant vu des passages qui en indiquent la perpétuité, on a pensé que Salomon le croyait

(1) La version d'Ibn-Tibbon ajoute ici les mots ויציאה מעקרי הדת, dont l'équivalent ne se trouve dans aucun de nos mss. arabes, ni dans la version d'Al-'Harîi. Cette addition peut provenir d'une observation que Maïmonide, dans sa lettre, adressa au traducteur, au sujet du verbe نشز, qui signifie, selon lui, *sortir du rang* ou *de la ligne*, *s'écarter d'une opinion*, et qu'il dit avoir employé ici dans le sens de יציאה מעקרי הדת, *sortir* (s'écarter) *des principes de la religion* :

אלנשוז הו אלכׄרוג עז אלצף או עז אלראי פיתרגם הכׄא שזה פשט
יד ויצא מעקרי הדת וחלילה לאל ·

(2) La plupart des mss. ont וגׄב ; l'un des mss. de Leyde (nº 18) a נגׄר, et de même Al-'Harîsi : כמו שנמצא, *comme nous le trouvons*. La version de Ibn-Tibbon réunit les deux leçons כמו שנמצא שחייבוהו ; Ibn-Tibbon avait mis sans doute en marge l'un des deux verbes, que les copistes ont ensuite réunis.

(3) Voy. *Wayyikra Rabbâ*, sect. 28 (fol. 168, col. 4) ; *Midrasch-Kohéleth*, au chap. I, vers. 3. La citation de Maïmonide, comme il arrive souvent, diffère un peu de nos éditions des *Midraschîm*, qui portent : שמצאו בו דברים שהם נוטים לצד מינות.

(4) Littéralement : *Vers des opinions étrangères aux opinions de la loi.*

increé, tandis qu'il n'en est point ainsi. Le passage sur la perpétuité est celui-ci : *et la terre reste à perpétuité*, לעולם (Ecclésiaste, I, 4); et ceux qui n'ont pas porté leur attention sur ce point curieux ont dû recourir à cette explication : *pendant le temps qui lui a été fixé* (1). Ils ont dit de même, au sujet de ces paroles de Dieu : *Jamais tant que durera la terre* (Genèse, VIII, 22), qu'il s'agit là de la durée du temps qui lui a été fixé. Mais je voudrais savoir ce qu'on dira des paroles de David : *Il a fondé la terre sur ses bases, afin qu'elle ne chancelle point, à tout jamais* (Ps. CIV, 5); car si les mots עולם ועד, *in sæculum*, n'indiquaient pas non plus la durée perpétuelle, Dieu aussi aurait une certaine durée limitée, puisqu'on s'exprime sur sa perpétuité en ces termes: *l'Éternel règnera à jamais*, לעולם ועד (Exode, XV, 18) (2). Mais ce qu'il faut savoir, c'est que עולם, *sæculum*, n'indique la durée perpétuelle que lorsque la particule עַד y est jointe, soit après, comme, p. ex., עולם ועד, soit avant, comme, par exemple, עד עולם; ainsi donc, l'expression de Salomon, לעולם עמדת *reste à perpétuité*, dirait même moins que celle de David, בל תמוט עולם ועד, *afin qu'elle ne chancelle point, à tout jamais*. David, en effet, a clairement exposé la perpétuité du ciel et (déclaré) que ses lois, ainsi que tout ce qu'il renferme, resteront invariablement dans le même état. Il a dit : *Célébrez l'Éternel du haut des cieux, etc., car il a ordonné et ils furent créés; il les a établis pour toute éternite; il a fixé une loi qui reste invariable* (Ps. CXLVIII, 1, 5, 6), ce qui veut dire que ces lois qu'il a fixées ne seront jamais changées; car le mot חֹק (loi) est une allusion aux *lois du ciel et de la terre*, dont il a été parlé précédemment (3).

(1) C'est-à-dire : ceux qui n'ont pas su séparer l'éternité du monde de sa durée perpétuelle ont dû expliquer ces paroles de l'Ecclésiaste dans ce sens que la terre aura la durée qui lui a été fixée d'avance par le Créateur.

(2) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, on cite ici le verset : יי׳ מלך עולם ועד (Ps. X, 16).

(3) Voy., ci-dessus, chap. X et *passim*.

Mais en même temps il déclare qu'elles ont été créées, en disant : *car il a ordonné, et ils*[1] *furent créés.* Jérémie a dit : *celui qui a destiné le soleil pour servir de lumière pendant le jour,* (*qui a prescrit*) *des lois à la lune et aux étoiles pour servir de lumière pendant la nuit, etc., si ces lois peuvent disparaître de devant moi, dit l'Éternel, la race d'Israël aussi cessera d'être une nation.* (Jérémie XXXI, 35) ; il a donc également déclaré que bien qu'elles aient été créées, à savoir ces lois, elles ne disparaîtront point.

Si donc on en poursuit la recherche, on trouvera (aussi cette doctrine) ailleurs que dans les paroles de Salomon. Mais Salomon (lui-même) a dit encore que ces œuvres de Dieu, c'est-à-dire le monde et ce qu'il renferme, resteront perpétuellement stables dans leur nature, bien qu'elles aient été *faites : Tout ce que Dieu a fait,* dit-il, *restera à perpétuité; il n'y a rien à y ajouter, rien à en retrancher* (Ecclésiaste, III, 14). Il a donc fait connaître par ce verset, que le monde est l'œuvre de Dieu et qu'il est d'une durée perpétuelle, et il a aussi donné la cause de sa perpétuité, en disant : *il n'y a rien à y ajouter, rien à en retrancher;* car ceci est la cause pourquoi il *restera à perpétuité.* C'est comme s'il avait dit que la chose qui est sujette au changement ne l'est qu'à cause de ce qu'elle a de défectueux et qui doit être complété, ou (à cause) de ce qu'elle a de superflu et d'inutile, de sorte que ce superflu doit être retranché ; tandis que les œuvres de Dieu, étant extrêmement parfaites, de sorte qu'il est impossible d'y ajouter ou d'en retrancher, restent nécessairement telles qu'elles sont, rien dans elles ne pouvant amener le changement [2]. Il semblerait qu'il ait voulu aussi indiquer le but de la création, ou justifier les changements qui surviennent [3], en disant à la fin du

(1) C'est-à-dire, les cieux et leurs lois.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent כי אי אפשר המצא דבר מביא לשנוים. Les mots המצא דבר ne se trouvent pas dans les mss., et n'ont été ajoutés que pour plus de clarté.

(3) Littéralement : *C'est aussi comme s'il avait voulu donner un but à ce qui existe, ou excuser ce qui est changé, en disant*, etc. ; c'est-à-dire : il

verset : *Et Dieu l'a fait pour qu'on le craignît*, ce qui est une allusion aux miracles qui surviennent. Quand il dit ensuite (V, 15) : *Ce qui a été est encore, et ce qui sera a déjà été, et Dieu veut cette suite (continuelle)* ; il veut dire par là que Dieu veut la perpétuité de l'univers et que tout s'y suive par un enchaînement mutuel.

Ce qu'il a dit de la perfection des œuvres de Dieu et de l'impossibilité d'y rien ajouter et d'en rien retrancher, le prince des savants [1] l'a déjà déclaré en disant : *Le rocher* (le Créateur), *son œuvre est parfaite* (Deut., XXXII, 4) ; ce qui veut dire que toutes ses œuvres, à savoir ses créatures, sont extrêmement parfaites, qu'il ne s'y mêle aucune défectuosité, et qu'elles ne renferment rien de superflu ni rien d'inutile. Et de même, tout ce qui s'accomplit pour ces créatures et par elles est parfaitement juste et conforme à ce qu'exige la sagesse (divine), comme cela sera exposé dans quelques chapitres de ce traité.

CHAPITRE XXIX.

Sache que celui qui ne comprend pas la langue d'un homme qu'il entend parler, sait sans doute que cet homme parle, mais il ignore ce qu'il veut dire. Mais, ce qui est encore plus grave, c'est qu'on entend quelquefois dans le langage (d'un homme) des mots qui, dans la langue de celui qui parle, indiquent un certain sens, tandis que par hasard, dans la langue de l'audi-

semble que Salomon, par les derniers mots de ce verset, a voulu indiquer le but qu'avait Dieu en créant le monde, ou bien justifier le changement que les lois de la nature semblent subir, à certaines époques, par l'intervention des miracles. — Les mots תכלית כונה, dans la version d'Ibn-Tibbon, sont une double traduction du mot arabe גאיה ; il faut donc effacer l'un des deux mots.

(1) Cf. sur cette expression, appliquée à Moïse, le t. I, p. 216, note 2.

teur, tel mot a un sens opposé à celui que l'interlocuteur voulait (exprimer); et cependant l'auditeur croit que le mot a, pour celui qui parle, la signification qu'il a pour lui-même. Si, par exemple, un Arabe entendait dire à un Hébreu *abâ*, l'Arabe croirait que l'autre veut parler de quelqu'un qui repousse une chose et qui ne la veut pas, tandis que l'Hébreu veut dire, au contraire, que la chose plaît à celui-là et qu'il la veut. C'est là également ce qui arrive au vulgaire avec le langage des prophètes; en partie, il ne le comprend pas du tout, mais c'est, comme a dit (le prophète) : *Toute vision est pour vous comme les paroles d'un livre scellé* (Isaïe, XXIX, 11); en partie, il le prend à rebours ou dans un sens opposé, comme a dit (un autre prophète) : *Et vous renversez les paroles du Dieu vivant* (Jérémie, XXIII, 36). Sache aussi que chaque prophète a un langage à lui propre, qui est en quelque sorte la langue (particulière) de ce personnage; et c'est de la même manière que la révélation, qui lui est personnelle, le fait parler à celui qui peut le comprendre.

Après ce préambule, il faut savoir que ce qui arrive fréquemment dans le discours d'Isaïe, — mais rarement dans celui des autres (prophètes), — c'est que, lorsqu'il veut parler de la chute d'une dynastie (1) ou de la ruine d'une grande nation, il se sert d'expressions telles que : *Les astres sont tombés, le ciel a été bouleversé* (2), *le soleil s'est obscurci*, *la terre a été dévastée et*

(1) Ibn-Tibbon traduit : על נתיצת עם; Al-'Harîzi dit plus exactement : על עקירת מלכות, car le mot arabe دولة, qu'Ibn-Tibbon traduit souvent par עם ou אומה, *nation*, signifie *dynastie, empire*.

(2) Le verbe كور, à la Ire et à la IIe forme, signifie *envelopper la tête* (d'un turban). Dans le Koran, كُوِّرت se dit du soleil (chap. LXXXI, v. 1) : اذا الشمس كوّرت. Les commentateurs ne sont pas d'accord sur le sens de ce verbe passif; on l'explique par *être obscurci* ou *enveloppé*, *se coucher*, *s'effacer*. Voy. le Commentaire des *Séances de Hariri*, p. 313. Maïmonide y attache l'idée de *bouleversement*, *destruction*, comme il le dit lui-même dans sa lettre à R. Samuel Ibn-Tibbon : ואלסמא כורת באלכאף ומעני אלתכויר אבארה אלסמא « Il faut lire כורת, par un *câf*. Ce verbe se dit de la *destruction du ciel*. »

ébranlée, et beaucoup d'autres métaphores semblables. C'est comme on dit chez les Arabes (en parlant) de celui qu'un grand malheur a frappé : *Son ciel a été renversé sur sa terre* (1). De même, lorsqu'il décrit la prospérité d'une dynastie et un renouvellement de fortune, il se sert de métaphores telles que *l'augmentation de la lumière du soleil et de la lune*, *le renouvellement du ciel et de la terre*, et autres expressions analogues. C'est ainsi que (les autres prophètes), lorsqu'ils décrivent la ruine d'un individu, d'une nation ou d'une ville, attribuent à Dieu des dispositions de colère et de grande indignation contre eux ; mais, lorsqu'ils décrivent la prospérité d'un peuple, ils attribuent à Dieu des dispositions de joie et d'allégresse. Ils disent (en parlant) de ses dispositions de colère contre les hommes : *il est sorti*, *il est descendu*, *il a rugi*, *il a tonné*, *il a fait retentir sa voix*, et beaucoup d'autres mots semblables ; ils disent aussi : *il a ordonné*, *il a dit*, *il a agi*, *il a fait*, et ainsi de suite, comme je l'exposerai. En outre, lorsque le prophète raconte la ruine des habitants d'un certain endroit, il met quelquefois toute l'espèce (humaine) à la place des habitants de cet endroit ; c'est ainsi qu'Isaïe dit : *Et l'Éternel éloignera les hommes* (VI, 12), voulant parler de la ruine d'Israël (2). Sephania dit dans le même sens : *J'exterminerai l'homme de la surface de la terre, et j'étendrai ma main contre Juda* (I, 3 et 4). Il faut te bien pénétrer de cela.

Après t'avoir exposé ce langage (des prophètes) en général, je vais te faire voir que ce que je dis est vrai et t'en donner la preuve (3).

Isaïe, — lorsque Dieu l'a chargé d'annoncer la chute de l'empire de Babylone, la destruction de San'hérib, celle de Ne-

(1) C'est-à-dire : il a été bouleversé sens dessus dessous.

(2) Saadia traduit dans le même sens : ואד׳ יבעד אללה האולא אלנאס, *et voici Dieu éloignera ces hommes* (les Israélites).

(3) Littéralement : *Je vais t'en faire voir la vérité et la démonstration* ; c'est-à-dire : Je vais te démontrer par des exemples que ce que je dis est vrai.

bouchadneçar qui apparut après lui, et la cessation de son règne, et que (le prophète) commence à dépeindre les calamités (qui devaient les frapper) à la fin de leur règne, leurs déroutes et ce qui devait les atteindre en fait de malheurs qui atteignent quiconque est mis en déroute et qui fuit devant le glaive victorieux,— (Isaïe, dis-je,) s'exprime ainsi : *Car les étoiles des cieux et leurs constellations ne feront pas luire leur lumière, le soleil sera obscurci dès son lever, et la lune ne fera pas resplendir sa clarté* (Isaïe, XIII, 10). Il dit encore dans la même description : *C'est pourquoi j'ébranlerai les cieux, et la terre sera remuée de sa place, par la fureur de Jehova Sebaoth, et au jour de sa brûlante colère* (*ibid.*, v. 13). Je ne pense pas qu'il y ait un seul homme dans lequel l'ignorance, l'aveuglement, l'attachement au sens littéral des métaphores et des expressions oratoires, soient arrivés au point qu'il pense que les étoiles du ciel et la lumière du soleil et de la lune aient été altérées lorsque le royaume de Babylone périt, ou que la terre soit sortie de son centre, comme s'exprime (le prophète). Mais tout cela est la description de l'état d'un homme mis en fuite, qui, sans doute, voit toute lumière en noir, trouve toute douceur amère, et s'imagine que la terre lui est trop étroite et que le ciel s'est couvert (1) sur lui.

De même, quand il dépeint à quel état d'abaissement et d'humiliation devaient arriver les Israélites pendant les jours de l'impie San'hérib, lorsqu'il s'emparerait *de toutes les villes fortes de Juda* (*ibid.*, XXXVI, 1), comment ils devaient être faits captifs et mis en déroute, quelles calamités devaient successivement venir (fondre) sur eux, de la part de ce roi, et comment la terre d'Israël devait périr alors par sa main, — il s'exprime ainsi : *Effroi, fosse et piége contre toi, habitant du pays. Celui qui fuira le bruit de l'effroi tombera dans la fosse; celui qui remontera de la fosse sera pris dans le piége; car les écluses des hauteurs* (*célestes*) *s'ouvrent, et les fondements de la terre sont ébranlés. La terre sera violem-*

(1) Ibn-Tibbon a : והשמים נהפכים עליו ; peut-être a-t-il lu, dans son texte arabe, מנקלבה̈ au lieu de מנטבקה̈.

ment secouée, crevassée, ébranlée. La terre chancellera comme un ivrogne, etc. (*ibid.*, XXIV, 17-20). A la fin de ce discours, en décrivant ce que Dieu fera à San'hérib, la perte de sa domination altière (dans son expédition) contre Jérusalem, et la honte dont Dieu le confondra devant cette ville, il dit allégoriquement (1): *La lune rougira, le soleil sera confus; car l'Eternel Sebaoth régnera*, etc. (*ibid.*, v. 23). Jonathan ben Uziel a très bien interprété ces paroles; il dit que, lorsqu'il arrivera à San'hérib ce qui lui arrivera (dans son expédition) contre Jérusalem, les adorateurs des astres sauront que c'est un acte divin, et ils seront stupéfaits et troublés : *Ceux*, dit-il, *qui rendent un culte à la lune rougiront, ceux qui se prosternent devant le soleil seront humiliés, car le règne de Dieu se révélera*, etc (2).

Ensuite, en dépeignant la tranquillité dont jouiront les Israélites quand San'hérib aura péri, la fertilité et le repeuplement de leurs terres et la prospérité de leur empire sous Ezéchias, il dit allégoriquement que la lumière du soleil et de la lune sera augmentée; car, de même qu'il a été dit, au sujet du vaincu, que la lumière du soleil et de la lune s'en va et se change en ténèbres par rapport au vaincu, de même la lumière des deux (astres) augmente pour le vainqueur. Tu trouveras toujours que, lorsqu'il arrive à l'homme un grand malheur, ses yeux s'obscurcissent, et la lumière de sa vue n'est pas claire, parce que l'*esprit visuel* (3) se trouble par l'abondance des vapeurs et qu'en même temps il s'affaiblit et s'amoindrit par la grande tristesse et par le resserrement de l'âme. Dans la joie, au contraire, lorsque l'âme se dilate et que l'*esprit* (*visuel*) s'éclaircit, l'homme voit en quelque sorte la lumière plus forte qu'auparavant. — Après avoir dit : *Car, peuple dans Sion, qui habites dans Jérusalem! tu ne pleureras plus*, etc. (le prophète ajoute,) à la fin du discours : *La lumière de la lune sera comme la lumière du soleil, et la lu-*

(1) Le ms. de Paris (nº 237) porte מתממא, *en terminant*.
(2) De même Saadia : פיכזא אלקמרין ויכיב אלשמסיון.
(3) Voy. le t. I, p. 111, note 2, et p. 355, note 1.

mière du soleil sera septuple comme la lumière des sept jours, lorsque Dieu pansera la fracture de son peuple et qu'il guérira la plaie de sa blessure (*ibid.*, XXX, 19 et 26); il veut dire : lorsqu'il les relèvera de leur chute [1] (qu'ils auront faite) par la main de l'impie San'hérib. Quant à ces mots : *comme la lumière des sept jours*, les commentateurs disent qu'il veut indiquer par là la grande quantité (de lumière); car les Hébreux mettent *sept* pour *un grand nombre*. Mais il me semble, à moi, qu'il fait allusion aux *sept jours de la dédicace du Temple* qui eut lieu aux jours de Salomon; car jamais la nation n'avait joui d'un bonheur, d'une prospérité et d'une joie générale, comme dans ces jours-là. Il dit donc que leur bonheur et leur prospérité seront alors (grands) comme dans ces sept jours.

Lorsqu'il décrit la ruine des impies Iduméens, qui opprimaient les Israélites, il dit : *Leurs morts seront jetés, et de leurs cadavres s'élèvera une odeur infecte; les montagnes se fondront dans leur sang. Toute l'armée céleste se dissoudra, les cieux se rouleront comme un livre, toute leur armée tombera comme tombent la feuille de la vigne et le fruit flétri du figuier. Car mon glaive, dans le ciel, est ivre; voici qu'il descend sur Edom*, etc. (*ibid.*, XXXIV, 3–5). Or, considérez, vous qui avez des yeux, s'il y a dans ces textes quelque chose qui soit obscur, ou qui puisse faire penser qu'il décrive un événement qui arrivera au ciel, et si c'est là au-

(1) Le verbe اقال, IVe forme de la racine قول, ou قيل (Voy. le Commentaire des *Séances de Hariri*, p .6), signifie *résilier un marché*, *relever quelqu'un d'un engagement*, *lui pardonner;* de là, اقال عثرته, *il l'a relevé de sa chute*, au propre et au figuré. Maïmonide, dans sa lettre, avait conseillé à Ibn-Tibbon de traduire les mots אקאלה̈ עת̇רתהם par רפוי מחצתם, *la guérison de leur blessure*, sans doute par allusion aux mots d'Isaïe, ומחץ מכתו ירפא. Probablement Ibn-Tibbon trouva cette traduction trop libre; il traduit plus littéralement : הָקים כשלונם. Maïmonide emploie la même expression dans la IIIe partie, chap. XVI : ועת̇רוא עת̇רה̈ לא אקאלה̈ להם מנהא, ce qu'Ibn-Tibbon traduit : כשלו כשלון אין תקומה להם ממנו, littéralement, *et ils ont fait un faux pas* (ou *une chute*) *dont ils ne sauraient se relever.*

tre chose qu'une métaphore pour dire que leur règne sera détruit, que la protection de Dieu se retirera d'eux, que leur fortune sera abattue, et que les dignités de leurs grands s'évanouiront (1) au plus vite et avec une extrême rapidité. C'est comme s'il disait que les personnages qui étaient comparables aux étoiles par la solidité, par l'élévation de position et par l'éloignement des vicissitudes, tomberont, dans le plus court délai, *comme tombe la feuille de la vigne*, etc. Ceci est trop clair pour qu'on en parle dans un traité comme celui-ci, et, à plus forte raison, pour qu'on s'y arrête. Mais la nécessité (nous) y a appelé; car le vulgaire, et même ceux qu'on prend pour des gens distingués, tirent des preuves de ce verset, sans faire attention à ce qui se trouve avant et après, et sans réfléchir à quel sujet cela a été dit, (le considérant) seulement comme un récit par lequel l'Écriture eût voulu nous annoncer la fin du ciel, comme elle nous en a raconté la naissance.

Ensuite, lorsqu'Isaïe annonce aux Israélites la ruine de San'hérib et de tous les peuples et rois qui étaient avec lui [comme il est notoire] et la victoire qu'ils remporteront par l'aide de Dieu seul, il leur dit allégoriquement : voyez comme ce ciel se dissout, comme cette terre s'use; ceux qui l'habitent meurent, et vous, vous êtes secourus. C'est comme s'il disait que ceux qui ont embrassé toute la terre et que l'on croyait solides comme le

(1) Les mots וסקוט בכותהם וכמול חטוט עטמאיהם sont rendus, dans la version d'Ibn-Tibbon, par והשפלם ושחות גדוליהם. On voit que ce traducteur a négligé les mots בכות et חטוט. Al-'Harîzi traduit plus exactement : וורדת מזלם ושפלות גדולת נכבריהם. Ibn-Falaquéra, dans ses observations critiques sur la version d'Ibn-Tibbon (Appendice du *Moré-ha-moré*, p. 149), a déjà fait remarquer l'omission du mot חטוט, qui, dit-il, a ici le sens de *dignités, honneurs* (cf. le t. I, p. 52, note 2); il y fait observer en même temps que כמול a ici le sens de *disparition, évanouissement* : וזו המלה (חט) היא בפרק כ"ט מהחלק השני וכמול חטוט עטמאיהם העתיק ושחות גדוליהם ולא העתיק זו המלה והעתקתו והתעלם מעלות גדוליהם כי כמול התעלם הפך הראות ומלת כמול שהוא התעלם תורה על ענין שהוא יתעלם הכבוד והמעלה.

ciel, — par hyperbole [1], — périront rapidement et s'en iront comme s'en va la fumée, et leurs monuments qui étaient en vue [2] et (paraissaient) stables comme la terre, ces monuments se perdront comme se perd un vêtement usé. Au commencement de ce discours, il dit: *Car Dieu consolera Sion, il consolera toutes ses ruines*, etc *Écoutez-moi, mon peuple*, etc. *Ma justice est proche, mon salut apparaît*, etc. *Levez vos yeux vers les cieux, regardez la terre en bas, car les cieux se dissipent comme la fumée, la terre s'use comme un vêtement, et ses habitants périssent également; mais mon salut sera pour l'éternité et ma justice ne se brisera pas* (*ibid.*, LI, 3-6).

En parlant de la restauration du royaume des Israélites, de sa stabilité et de sa durée, il dit que Dieu produira de nouveau un ciel et une terre; car, dans son langage, il s'exprime toujours au sujet du règne d'un roi, comme si c'était un monde propre à celui-ci, à savoir : un ciel et une terre. Après avoir commencé les consolations (par les mots) : *Moi, moi-même je vous console* (*ibid.*, v. 12), et ce qui suit, il s'exprime ainsi : *Je mets mes paroles dans ta bouche et je te couvre de l'ombre de ma main, pour implanter les cieux, pour fonder la terre et pour dire à Sion : tu es mon peuple* (*ibid.*, v. 16). Pour dire que la domination restera aux Israélites et qu'elle s'éloignera des puissants célèbres, il

(1) Le mot אגיא (إِغْيَاء, accusatif إِغْيَاءً) est le nom d'action de la IIe forme de la racine غيّ et est employé dans le sens d'*hyperbole* (dérivé de غاية, *extrémité*). Cette signification du mot اغياء n'est pas indiquée dans les dictionnaires; mais Maïmonide emploie ce mot dans plusieurs passages de ce traité: par exemple, ci-après, chap. XLVII : אלאסתעאראת ואלאגיאאת, *les métaphores et les hyperboles*. On emploie aussi dans le même sens le mot تَغَاي, nom d'action de la VIe forme. Voy. mon édition du *Commentaire de R. Tan'houm sur 'Habakkouk*, p. 33, et la note 13 *b*, p. 98.

(2) Ibn-Tibbon traduit le mot ואת̃ארהם inexactement par ועניניהם; Al-'Harîzi a ואותותיהם. L'un et l'autre ont omis de traduire אלט̈אהרה̈, qui manque aussi dans le ms. n° 18 de Leyde.

s'exprime ainsi : *Car les montagnes céderont,* etc. (*ibid.*, LIV, 10). En parlant de la perpétuité du règne du Messie, et (pour dire) que le règne d'Israël ne sera plus détruit depuis, il s'exprime ainsi : *Ton soleil ne se couchera plus*, etc. (*ibid.*, LX, 20). — Enfin, pour celui qui comprend le sens de ce langage, ce sont de pareilles métaphores, souvent répétées, qu'Isaïe emploie dans son discours. C'est ainsi que, décrivant les circonstances de l'exil et leurs particularités, et ensuite le retour de la puissance et la disparition de tous ces deuils, il dit allégoriquement : Je créerai un autre ciel et une autre terre, ceux d'à présent (1) seront oubliés et leur trace sera effacée. Puis il explique cela dans la suite du discours, et il dit : Si j'emploie les mots *je créerai* etc., je veux dire par là que je vous formerai un état de joie continuelle et d'allégresse en place de ces deuils et de cette affliction, et on ne pensera plus à ces deuils précédents. Ecoute l'enchaînement des idées et comment se suivent les versets qui s'y rapportent : d'abord, en commençant ce sujet, il dit : *Je rappellerai les bontés de l'Éternel, les louanges de l'Éternel*, etc. (*ibid.*, LXIII, 7). Après cela, il dépeint tout d'abord les bontés de Dieu envers nous (en disant) : *Il les a soulevés et il les a portés tous les jours de l'éternité*, et tout l'ensemble du passage (*ibid.*, v. 9). Puis il décrit notre rébellion : *Ils se sont révoltés et ils ont irrité son esprit saint*, et ce qui suit (*ibid.*, v. 10). Ensuite il décrit comment l'ennemi s'est rendu maître de nous : *Nos ennemis ont foulé ton sanctuaire; nous sommes (comme ceux) sur lesquels tu n'as jamais dominé*, et ce qui suit (*ibid.*, v. 18 et 19). Ensuite, il prie pour nous, et il dit : *Ne t'irrite pas trop, ô Éternel*, et ce qui suit (*ibid.*, LXIV, 8). Après cela il rappelle de quelle manière nous avons mérité le grave (châtiment) par lequel nous avons été éprouvés, puisque nous avons été appelés à la vérité et que nous n'avons pas répondu, et il dit : *Je me suis laissé chercher par ceux qui n'avaient pas demandé*, etc. (*ibid.*, LXV, 1). Puis, il

(1) Tous les mss. arabes ont ותנסי תלך, ce qu'Ibn-Tibbon et Al-'Harîzi rendent par וישכחו הראשונים.

promet le pardon et la miséricorde, et il dit : *Ainsi parle l'Eternel : comme le moût se trouve dans la grappe,* et ce qui suit (*ibid.*, v. 8). Il menace ensuite ceux qui nous ont opprimés, et il dit : *Voici, mes serviteurs mangeront, et vous, vous aurez faim*, etc. (*ibid.*, v. 13). Enfin, il ajoute à cela que les croyances de cette nation se corrigeront, qu'elle deviendra un objet de bénédiction sur la terre, et qu'elle oubliera toutes les vicissitudes précédentes ; et il s'exprime en ces termes : *Et il appellera ses serviteurs par un autre nom ; celui qui se bénira sur la terre se bénira par le vrai Dieu, et celui qui jurera sur la terre jurera par le vrai Dieu ; car les premières détresses seront oubliées et dérobées à mes yeux. Car voici, je crée des cieux nouveaux et une terre nouvelle, on ne pensera plus à ce qui a précédé et on ne s'en souviendra plus. Mais, réjouissez-vous et tressaillez pour toujours à cause de ce que je crée ; car voici, je crée Jérusalem pour l'allégresse, et son peuple pour la joie. Et je me réjouirai de Jérusalem*, etc. (*ibid.*, v. 15-19). — Tu as donc maintenant une explication claire de tout le sujet. C'est que, après avoir dit : *Car voici, je crée des cieux nouveaux et une terre nouvelle*, il l'explique immédiatement, en disant : *Car voici, je crée Jérusalem pour l'allégresse, et son peuple pour la joie.* Après ce préambule, il dit : De même que ces circonstances de la foi et de l'allégresse qui s'y rattache, (circonstances) que j'ai promis de créer[1], subsisteront toujours, — car la foi en Dieu et l'allégresse que cause cette foi sont deux circonstances qui ne peuvent jamais cesser ni s'altérer dans celui à qui elles sont arrivées[2] ; — il dit donc : De même que cet état de foi et d'allé-

(1) Il faut effacer ici dans la version d'Ibn-Tibbon les mots וימלאו את הארץ, qui ne sont exprimés ni dans le texte arabe, ni dans la version d'Al-'Harîzi.

(2) Dans la version d'Ibn-Tibbon, au lieu de ממה שהגיע אליו, il faut lire : מכל מי שהיו לו, comme l'ont les mss. — La phrase ayant été interrompue ici par une parenthèse, l'auteur la recommence une seconde fois.

gresse, que j'annonce comme devant être universel sur la terre, sera perpétuel et stable, de même se perpétuera votre race et votre nom. C'est là ce qu'il dit après : *Car de même que ces cieux nouveaux et cette terre nouvelle que je ferai subsistent devant moi, dit l'Éternel, de même subsistera votre race et votre nom* (*ibid.*, LXVI, 22). Car il arrive quelquefois que la *race* reste, et que le *nom* ne reste pas; tu trouves, par exemple, beaucoup de peuples qui indubitablement sont de la race des Perses ou des Grecs, et qui cependant ne sont plus connus par un nom particulier, mais qu'une autre nation a absorbés. Il y a là encore, selon moi, une allusion à la perpétuité de la Loi (de Moïse), à cause de laquelle nous avons un nom particulier.

Comme ces métaphores se rencontrent fréquemment dans Isaïe, j'ai dû, à cause de cela, les parcourir toutes; mais il s'en trouve aussi quelquefois dans le discours des autres (prophètes).

Jérémie dit, en décrivant la destruction de Jérusalem, due aux crimes de nos ancêtres : *J'ai vu la terre, et il n'y avait que le vide et le chaos* (IV, 23).

Ezéchiel dit, en décrivant la ruine du royaume d'Égypte et la chute du Pharaon par la main de Nebouchadneçar : *Je couvrirai les cieux en t'éteignant, et j'obscurcirai leurs astres; je couvrirai le soleil d'un nuage, et la lune ne fera pas luire sa lumière. Toutes les clartés de lumière dans les cieux, je les obscurcirai sur toi, et je répandrai des ténèbres sur ta terre, dit le Seigneur, l'Éternel* (XXXII, 7-8).

Joel, fils de Pethouel, dit (en parlant) de la multitude des sauterelles qui arrivèrent de son temps : *Devant elles la terre tremble, le ciel s'ébranle, le soleil et la lune s'obscurcissent, et les astres retirent leur clarté* (II, 10).

Amos dit, en décrivant la destruction de Samarie : *Je ferai coucher le soleil en plein midi, et je couvrirai de ténèbres la terre au milieu de la clarté du jour; je changerai vos fêtes en deuil, etc.* (VIII, 9 et 10).

Micha dit, au sujet de la destruction de Samarie, en demeu-

rant toujours dans ces expressions oratoires généralement connues : *Car voici, l'Éternel sort de sa résidence, il descend, et il foule les hauteurs de la terre; les montagnes se fondent, etc.* (I, 3-4).

'HAGGAÏ dit (en parlant) de la destruction du royaume des Perses et des Mèdes : *J'ébranlerai les cieux et la terre, la mer et le continent; je remuerai toutes les nations, etc.* (II, 6-7).

Au sujet de l'expédition de Joab contre les Araméens, lorsqu'il (David) dépeint combien la nation était faible et abaissée auparavant et comment (les Israélites) étaient vaincus et mis en fuite, et qu'il prie pour qu'ils soient victorieux dans ce moment, il s'exprime ainsi : *Tu as ébranlé la terre, tu l'as brisée; guéris ses fractures, car elle chancelle* (Ps. LX, 4). De même, pour nous avertir que nous ne devons rien craindre lorsque les peuples périssent et s'en vont, — parce que nous nous appuyons sur le secours du Très-Haut et non pas sur notre combat et sur notre force, comme a dit (Moïse) : *Peuple secouru de l'Eternel* (Deut., XXXIII, 29), — il dit : *C'est pourquoi nous ne craignons rien, lorsque la terre change et que les montagnes chancellent au cœur des mers* (Ps. XLVI, 3). Au sujet de la submersion des Egyptiens, on trouve (les expressions suivantes) : *Les eaux t'ont vu et elles ont tremblé, et les abîmes se sont émus. La voix de ton tonnerre dans le tourbillon etc., la terre tremblait et s'ébranlait* (Ps. LXXVII, 17 et 19). *L'Éternel est-il en colère contre les fleuves* (Habac., III, 8)? *La fumée monta dans ses narines etc.* (Ps. XVIII, 9). De même, dans le cantique de Débora : *la terre s'ébranla, etc.* (Juges, V, 4). — On rencontre beaucoup (d'autres passages) de ce genre; ce que je n'ai pas cité, tu l'expliqueras d'une manière analogue[1].

Quant à ces paroles de Joel (III, 3-5) : *Je montrerai des prodiges dans les cieux et sur la terre, du sang, du feu et des colonnes de fumée. Le soleil sera changé en ténèbres et la lune en sang, avant qu'arrive le jour grand et terrible de l'Éternel. Et quiconque*

(1) Littéralement : *Mesure-le* (ou *compare-le*) *avec ce que j'ai cité.*

invoquera le nom de l'Éternel sera sauvé; car sur le mont Sion et dans Jérusalem il y aura un refuge etc., — je serais très porté à croire qu'il veut décrire la ruine de San'hérib (dans son expédition) contre Jérusalem. Mais, si tu ne veux pas (admettre) cela, ce peut être la description de la ruine de Gôg (qui aura lieu) devant Jérusalem, aux jours du roi-Messie, bien qu'il ne soit question, dans ce passage, que du grand carnage, du ravage des flammes et de l'éclipse des deux astres. Tu diras peut-être : comment se fait-il que, selon notre explication, il appelle le jour de la ruine de San'hérib *le jour grand et terrible de l'Éternel?* Mais il faut savoir que chaque jour auquel a lieu une grande victoire ou une grande calamité est appelé *le jour grand et terrible de l'Eternel*. Joel a dit de même (en parlant) du jour où ces sauterelles arrivèrent contre eux [1] (II, 11) : *Car grand est le jour de l'Eternel et fort terrible; qui peut le supporter?*

On connaît déjà le but auquel nous visons; c'est (de prouver) qu'une destruction (future) de ce monde, un changement de l'état dans lequel il est, ou même un changement quelconque dans sa nature, de manière qu'il doive ensuite rester dans cet état altéré [2], est une chose qu'aucun texte prophétique, ni même aucun discours des docteurs ne vient appuyer; car, lorsque ces derniers disent : « Le monde dure six mille ans et pendant un millénaire il reste dévasté [3], » ce n'est pas (dans ce sens) que tout ce qui existe doive rentrer dans le néant, puisque ces mots même : *et pendant un millénaire il reste dévasté,* indiquent que

(1) Cette phrase manque dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon; il faut ajouter, d'après les mss. : כבר אמר יואל זה על יום בוא הארבה עליהם.

(2) Par ces derniers mots, l'auteur, comme il va le dire lui-même, indique qu'il se peut bien qu'il survienne parfois un changement momentané, par suite d'un miracle; mais jamais les lois de la nature ne seront modifiées d'une manière définitive.

(3) Voy. Talmud de Babylone, *Rôsch ha-schanâ*, fol. 31 *a; Synhédrin*, fol. 97 *a*.

le *temps* restera (1). Au reste, c'est là une opinion individuelle et (conçue) suivant une certaine manière de voir (2). Mais, ce que tu trouves continuellement chez tous les docteurs, et ce qui est un principe fondamental dont chacun des docteurs de la *Mischnâ* et du *Talmud* tire des arguments, c'est que, selon cette parole: *Rien de nouveau sous le soleil* (Ecclesiaste, I, 9), aucun renouvellement n'aura lieu de quelque manière et par quelque cause que ce soit. Cela est si vrai, que celui-là même qui prend les mots (d'Isaïe) *cieux nouveaux* et *terre nouvelle* dans le sens qu'on leur attribue (par erreur) (3), dit pourtant: « Même les cieux et la terre qui seront produits un jour sont déjà créés et subsistent, puisqu'il est dit: *ils subsistent devant moi;* on ne dit donc pas *ils subsisteront*, mais *ils subsistent* »; et il prend pour argument ces mots, *rien de nouveau sous le soleil* (4). Ne crois pas

(1) La mesure du temps par *un millénaire* prouve que, selon l'auteur de ce passage talmudique, le mouvement et le temps existeront. Donc il restera quelque chose de la *Création;* car, dans le système orthodoxe, le mouvement et le temps ne sauraient être éternels, et nécessairement ils sont *créés*, comme le soutient Maïmonide contre Aristote (voy. ci-dessus chap. XIII, et, ci-après, chap. XXX, p. 231 et suiv.).

(2) C'est-à-dire, dans le système de ceux qui disent que le monde, après avoir parcouru un certain cycle, revient à son premier état de chaos, en sorte que Dieu crée toujours des mondes pour les détruire après un certain temps: בורא עולמות ומחריבן. Voy. *Beréschîth-Rabbâ*, sect. 3 (fol. 3, col. 3), et cf. ci-après, p. 233, et *ibd.*, notes 1 et 2.

(3) C'est-à-dire: Celui-là même qui ne prend point ces mots pour une métaphore, et qui croit au contraire qu'il s'agit réellement d'un renouvellement dans la nature, croit devoir supposer que ce renouvellement avait été prévu, et, pour ainsi dire, mis en réserve dès le moment de la création.

(4) L'auteur paraît avoir eu en vue le passage suivant du *Beréschîth rabbâ*, sect. I (fol. 2, col. 1): אפילו אותן שכתוב בהן כי הנני בורא שמים חדשים כבר הן ברואים מששת ימי בראשית הה"ד כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה הרשה אין כתיב כאן אלא החדשה. On voit qu'il n'est point question ici du participe עומדים ni du verset de l'Ecclésiaste; il paraîtrait que Maïmonide avait sous les yeux une autre rédaction de ce passage. Voy. le commentaire *Yephé toar* sur le *Beréschîth rabbâ*, sect. I, à la fin du § 18.

(du reste) que cela soit en opposition avec ce que j'ai exposé; il est possible, au contraire, qu'il ait voulu dire par là que la disposition physique qui devra alors produire ces circonstances promises (par le prophète) est créée depuis les six jours de la création ; ce qui est vrai.

Si j'ai dit que rien ne changera sa nature, *de manière à rester dans cet état altéré*, ç'a été uniquement pour faire mes réserves au sujet des miracles; car, quoique le bâton (de Moïse) se fût changé en serpent et l'eau en sang, et que la main pure et glorieuse fût devenue blanche (par la lèpre), sans que cela fût le résultat d'une cause naturelle, ces circonstances pourtant et d'autres semblables ne durèrent point et ne devinrent point une autre nature; et on a dit au contraire : *Le monde suit sa marche habituelle*(1). Telle est mon opinion, et c'est là ce qu'il faut croire. A la vérité, les docteurs se sont exprimés sur les miracles d'une manière fort extraordinaire, dans un passage que tu trouveras dans le *Beréschith rabbâ* et dans le *Midrasch Kohéleth*. Mais l'idée qu'ils ont voulu exprimer est celle-ci(2) : que les miracles sont aussi, en quelque sorte, dans la nature; car, disent-ils, lorsque Dieu créa cet univers et qu'il y mit ces dispositions physiques, il mit aussi dans ces dispositions (la faculté) de faire naître tous les miracles survenus au moment même où ils sont réellement survenus(3). Le *signe* du prophète (selon cette opinion) consiste en ce que Dieu lui fait connaître le temps où il doit annoncer tel événement(4) et où telle chose recevra telle action, selon ce qui a été mis dans sa nature dès le principe de sa création.

S'il en est réellement ainsi, cela donne une haute idée de l'au-

(1) Phrase empruntée au Talmud, *'Abôdâ-Zarâ*, fol. 54 *b*.

(2) Littéralement : *Ce sujet est* (ou *signifie*) *qu'ils croient que les miracles*, etc. C'est-à-dire : la chose qu'ils ont voulu indiquer par le passage en question, c'est leur manière de voir au sujet des miracles.

(3) Sur cette opinion, que l'auteur expose aussi dans son Commentaire sur la *Mischnâ*, voy. le t. I, p. 296, note 1.

(4) Littéralement : *Le temps ou il doit avancer ce qu'il avance ;* c'est-à-dire où il doit proclamer l'arrivée de tel miracle.

teur de ce passage et nous montre qu'il trouvait extrêmement difficile (d'admettre)(1) qu'une disposition physique (quelconque) pût être changée après l'*œuvre de la création* (2), ou qu'il pût survenir une autre volonté (divine) après que tout a été ainsi fixé (3). Son opinion paraît être, par exemple, qu'il a été mis dans la nature de l'eau d'être continue et de couler toujours de haut en bas, excepté à l'époque où les Égyptiens seraient submergés; alors seulement l'eau devait se diviser (4).

Ainsi je t'ai fait remarquer quel est le véritable esprit du passage en question, et que tout cela (a été dit) pour éviter d'admettre la rénovation de quoi que ce soit (dans la nature). Voici ce qu'on y dit (5): « Rabbi Jonathan dit : Dieu avait fait des conditions avec la mer, pour qu'elle se divisât devant les Israélites; c'est là ce qui est écrit : וישב ... לאיתנו, *la mer retourna, vers le matin, à sa première* CONDITION (Exode, XIV, 27). R. Jérémie, fils d'Eléazar, dit : Ce ne fut pas seulement avec la mer que Dieu fit des conditions, mais avec tout ce qui fut créé dans les six

(1) Littéralement : *S'il en est comme tu le vois (ici), cela indique la grandeur de celui qui l'a dit, et (montre) qu'il trouvait extrêmement difficile, etc.*

(2) L'auteur emploie ici les mots hébreux מעשה בראשית, si usités chez les talmudistes pour désigner l'acte de la création et la relation qui en est faite dans le Ier chapitre de la *Genèse*, commençant par le mot *Beréschîth*. Cf. le t. I, p. 9, note 2, et p. 349, note 2.

(3) Le texte dit : *Après qu'elle a été ainsi fixée.* Le verbe féminin אסתקרת peut se rapporter à טביעה, *nature*, *disposition physique*, ou à משיה, *volonté;* je crois que, dans la pensée de l'auteur, le verbe se rapporte aux deux choses à la fois, et Ibn-Tibbon, en effet, a mis le verbe au pluriel (שהונחו). Il faut lire, dans la vers. hébr., יתחדש רצון אחר אחר שהונחו כן. Les copistes ont négligé l'un des deux אחר, qu'ils ont pris pour une répétition inutile.

(4) L'auteur s'exprime d'une manière moins correcte, en disant littéralement : *Cette eau particulièrement devait se diviser;* il laisse sous-entendre l'*eau dans laquelle les Égyptiens furent submergés.*

(5) C'est-à-dire, dans le passage du *Midrasch*, indiqué plus haut. Voy. *Beréschîth Rabbâ*, sect. 5 (fol. 4, col. 3).

jours de la Création; tel est le sens de ces mots : *Ce sont mes mains qui ont déployé les cieux*, *et j'ai ordonné à toute leur armée* (Isaïe, XLV, 12). J'ai ordonné à la mer de se diviser, au feu de ne pas nuire à Hanania, Mischaël et Asaria, aux lions de ne pas faire de mal à Daniel, à la baleine de vomir Jonas. » Et c'est d'une manière analogue qu'il faut expliquer les autres (miracles).

Maintenant la chose t'est claire, et l'opinion (que je professe) est nettement exposée. C'est que nous sommes d'accord avec Aristote pour la moitié de son opinion : nous croyons que cet univers existera toujours et perpétuellement avec cette nature que Dieu a voulu (y mettre) et que rien n'en sera changé de quelque manière que ce soit, si ce n'est dans quelque particularité et par miracle, quoique Dieu ait le pouvoir de le changer totalement ou de le réduire au néant, ou de faire cesser telle disposition qu'il lui plairait de ses dispositions physiques; cependant, il a eu un commencement, et il n'y avait d'abord absolument rien d'existant, si ce n'est Dieu. Sa sagesse a exigé qu'il produisît la création, au moment où il l'a produite, que ce qu'il aurait produit ne fût pas réduit au néant, et que sa nature ne fût changée en rien, si ce n'est dans quelques particularités qu'il plairait à Dieu (de changer), lesquelles nous connaissons déjà en partie, mais qui, en partie, nous sont encore inconnues et appartiennent à l'avenir. Telle est notre opinion et tel est le principe fondamental de notre loi. Mais Aristote pense que, de même qu'il (l'univers) est perpétuel et impérissable, de même il est éternel et n'a pas été créé. Or, nous avons déjà dit et clairement exposé que cela ne peut bien s'arranger qu'avec la loi de la *nécessité;* mais (proclamer) la *nécessité*, ce serait professer une hérésie[1] à l'égard de Dieu, comme nous l'avons déjà montré.

La discussion étant arrivée à ce point, nous donnerons un chapitre dans lequel nous ferons aussi quelques observations sur des textes qui se trouvent dans le *récit de la création* [car le

(1) Cf. ci-dessus, p. 182, note 1.

but principal dans ce traité n'est autre que d'expliquer ce qu'il est possible d'expliquer dans le *Ma'asé beréschîth* et le *Ma'asé mercabâ* [1]]; mais nous le ferons précéder de deux propositions générales.

L'UNE D'ELLES est la proposition que voici : « Tout ce qui est rapporté, dans le Pentateuque, sur l'*œuvre de la création*, ne doit pas toujours être pris dans son sens littéral, comme se l'imagine le vulgaire; » car, s'il en était ainsi, les hommes de science n'auraient pas été si réservés [2] à cet égard, et les docteurs n'auraient pas tant recommandé de cacher ce sujet et de ne pas en entretenir le vulgaire. En effet, ces textes, pris à la lettre, conduisent à une grande corruption d'idées et à donner cours à des opinions mauvaises sur la divinité; ou bien même (ils conduisent) à la pure *irréligion* [3] et à renier les fondements de la Loi (de Moïse). La vérité est, qu'on doit s'abstenir de les considérer avec la seule imagination et dénué [4] de science; et il ne faut pas faire comme ces pauvres *darschanîm* (prédicateurs) et commentateurs, qui s'imaginent que la science consiste à connaître l'explication des mots, et aux yeux desquels c'est une très grande perfection que de parler avec abondance et prolixité; mais d'y méditer avec une véritable intelligence, après s'être perfectionné dans les sciences démonstratives et dans la connaissance des mystères prophétiques, c'est là ce qui est un (véritable) devoir. Cepen-

(1) Voy. ci-dessus, p. 225, note 2, et cf. chap. II, p. 50.

(2) Tous les mss. ont ט̇ן (avec *teth*); mais il faut lire צ̇ן (ضن *être avare*, *être réservé*), et c'est dans ce sens qu'ont traduit Ibn-Tibbon et Al-'Harîzi : le premier a : לא היו מסתירים, le second : לא מנעוהו. Cf. le t. I, p. 67, note 2.

(3) Sur le mot תעט̇יל, voy. le t. I, p. 115, note 1.

(4) Ibn-Tibbon traduit הנטיה מן המכמה, *en s'écartant de la science*. Ibn-Falaquéra (Appendice du *Moré ha-Moré*, p. 154-155), fait observer que le traducteur a lu, sans doute, אלתעדי (par un *daleth*), au lieu de אלתערי (par *rêsch*); ce dernier mot, ajoute-t-il, doit être traduit par הערום, *le dénûment*, et le sens est ריקם מהחכמות, *vide de sciences*.

dant [1], quiconque aura acquis quelque connaissance de ce sujet, ne doit pas le divulguer, comme je l'ai exposé plusieurs fois dans le Commentaire sur la *Mischnâ* [2]. On a dit expressément : « Depuis le commencement du livre (de la Genèse) jusqu'ici, *la majesté de Dieu (demande) de cacher la chose* [3] ; » c'est ce qu'on a dit (dans le *Midrasch*) à la fin de la relation du sixième jour (de la création). — Ainsi, ce que nous avons dit est clairement démontré. Cependant, comme le précepte divin oblige nécessairement quiconque a acquis une certaine perfection, de la répandre sur les autres [ainsi que nous l'expliquerons ci-après dans les chapitres sur la prophétie], tout savant qui est parvenu à comprendre quelque chose de ces mystères, soit par sa propre spéculation, soit par un guide qui l'y a conduit, ne peut se dispenser d'en parler ; mais, comme il est défendu d'en parler clairement, il fera de simples allusions [4]. De pareilles allusions, observations et indications se trouvent souvent aussi dans les discours de quelques-uns des docteurs ; mais elles sont confondues avec les paroles des autres et avec d'autres sujets [5]. C'est

(1) Au lieu de לכן כל, quelques mss. portent לכל, mot qui dépendrait de פלאזם, de sorte qu'il faudrait traduire : *C'est là un devoir pour quiconque en aura acquis quelque connaissance.* Al-'Harîzi a traduit dans ce dernier sens : והוא ראוי לכל מי שידע דבר זה : Ibn-Tibbon a suivi la leçon que nous avons adoptée dans notre texte : הוא ראוי אבל כל מי שידע מזה דבר.

(2) Voy., par exemple, le Commentaire sur le traité *'Haghigâ*, chap. II, § 1.

(3) Allusion à un passage des Proverbes (XXV, 2), que les anciens rabbins appliquent aux mystères contenus dans le Ier chapitre de la Genèse. Voy. *Beréschîth Rabba*, sect. 9, au commencement.

(4) Le verbe لوّح signifie proprement *faire entrevoir*. Ibn-Tibbon traduit (ms.) : וההראות נמנע אבל יראו מהם מעט. Al-'Harîzi : והגלוי מנוע ואסור ועל כן צריך לרמוז בראשי דברים.

(5) Dans la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire : אלא שהם מעורבות בדברי אחרים ובדברים אחרים, comme l'ont, en effet, les mss. et l'édition *princeps*. De même Al-'Harîzi : אבל הם מתערבים בדברי אחרים ובמאמרים אחרים.

pourquoi tu trouveras que, (en parlant) de ces mystères, je mentionne toujours la seule parole qui est la base du sujet, et j'abandonne le reste à ceux qui en sont dignes.

La seconde proposition est celle-ci : « Les prophètes [comme nous l'avons dit] emploient, dans leurs discours, des *homonymes* et des noms par lesquels ils n'ont pas en vue ce que ces noms désignent dans leur première acception (1) ; mais plutôt, en employant tel nom, ils ont égard seulement à une certaine étymologie. » Ainsi, par exemple, de *makkel* SCHAKÉD (bâton de bois d'amandier), on déduit SCHÖKED (vigilant, attentif) (2), comme nous l'expliquerons dans les chapitres sur la prophétie (3). C'est d'après la même idée que, dans le (récit du) *char*, on emploie le mot 'HASCHMAL (Ezéch., I, 4), comme on l'a expliqué ; de même REGHEL 'EGHEL et NE'HOSCHETH KALAL (*ibid.*, v. 7) (4) ; de même

(1) Sur les mots מתאלהא אלאול, cf. le t. I, p. 75, note 1.

(2) Selon les commentateurs, l'arbre שָׁקֵד, *amandier*, tire son nom de la racine שקד, *se hâter*, parce qu'il fleurit plus vite que les autres arbres. Voy. Raschi et Kim'hi sur le livre de Jérémie, chap. I, v. 12.

(3) Voy., ci-après, le chap. XLIII.

(4) Le mot חשמל est expliqué par les rabbins de différentes manières : les uns disent que les חשמלים sont חיות אש ממללות, *des animaux de feu qui parlent ;* d'autres disent que le mot vient de חשה, *se taire*, et de מלל, *parler*, car ces êtres célestes tantôt se taisent, tantôt parlent ; d'autres encore font venir le mot חשמל de חוש, *se hâter*, et de מול, *couper*, *cesser*, *s'arrêter*. Voy. la IIIe partie de cet ouvrage, chap. VII. Dans le mot עגל, *veau*, il y a une allusion à עגול, *rond ;* car les pieds des '*Hayoth*, ou animaux célestes, sont *arrondis*. Maïmonide ne se prononce pas sur les allusions qu'il trouve dans les mots נחשת et קלל ; les commentateurs du *Guide* pensent que, dans נחשת, on fait allusion à השחתה, *corruption* (c'est-à-dire, à ce qui est exempt de la corruption), et, dans קלל, à קל, *léger*, *rapide*. Cf., ci-dessus, chap. X (p. 91), et, plus loin, chap. XLIII. — Après נחשת קלל, la version d'Ibn-Tibbon ajoute les mots וזולת זה, et, de même, Al-'Harîzi, וזולתו. Le ms. de Leyde, n° 18, a en effet וגיר דלך.

ce que dit Zacharie (VI, 1) : *Et les montagnes étaient de* NE'HO-SCHETH (airain) (1), et d'autres expressions semblables.

Après ces deux propositions, je donne le chapitre que j'ai promis.

CHAPITRE XXX.

Sache qu'il y a une différence entre le *premier* et le *principe*. C'est que le *principe* existe, ou *dans* la chose à laquelle il sert de principe, ou (simultanément) *avec* elle, quoiqu'il ne la précède pas temporellement (2) ; on dit, par exemple, que le cœur est le principe de l'animal, et que l'élément est le *principe* de ce dont il est élément. On applique aussi quelquefois à cette idée

(1) Dans les *montagnes d'airain* de la vision de Zacharie, Raschi voit une allusion à la force des quatre *dynasties* représentées par les quatre chars. Voy. Raschi sur Zacharie, chap. VI, v. 1. Sur les allusions que Maïmonide trouve dans la vision de Zacharie, voy. ci-dessus, p. 91, note 1.

(2) L'auteur veut dire que *le principe*, comme tel, ne précède pas temporellement la chose dont il est principe; ainsi, dans les exemples que l'auteur va citer, le cœur ne peut être dit *principe* de l'animal qu'au moment où ce dernier est complétement formé et arrivé à la vie; et de même l'élément ne peut être dit élément d'une chose qu'au moment où cette chose existe. Le principe, ou bien existe *dans* la chose et en fait partie, ou bien n'existe que simultanément *avec* la chose sans en faire partie; aucun des deux exemples ne s'applique à ce dernier cas, et quelques commentateurs y suppléent en citant l'exemple du lever du soleil, qui est le principe et la cause du jour, quoiqu'il n'y ait entre les deux d'autre relation que la simultanéité. — Selon Moïse de Narbonne, les mots *quoiqu'il ne la précède pas temporellement* ne se rapporteraient qu'au second cas, ou celui de la simultanéité; et ce serait à ce même cas que s'appliquerait l'exemple du *cœur*, qui ne précède pas temporellement la vie animale dont il est le principe. Le second exemple, selon lui, s'appliquerait au principe qui est *dans* la chose à laquelle il sert de principe *et qui la précède temporellement;* car la matière première, ou la privation, et les fondements d'un édifice précèdent temporellement la

le mot *premier*. D'autres fois cependant (1) *premier* se dit de ce qui est seulement antérieur dans le temps, sans que cet antérieur soit la cause de ce qui lui est postérieur ; on dit, par exemple, « *le premier* qui ait habité cette maison était un tel, et après lui c'était tel autre, » sans que l'un puisse être appelé le *principe* de l'autre. Le mot qui, dans notre langue (hébraïque), indique la *priorité*, est TE'HILLA (תחלה); par exemple : *Première* (תחלת) *allocution de l'Éternel à Hosée* (Hos., I, 2). Celui qui désigne le *principe* est RÉSCHÎTH (ראשית); car il est dérivé de RÔSCH (ראש), la *tête*, qui est le *principe* (commencement) de l'animal, par sa position (2). Or, le monde n'a pas été créé dans un commencement temporel, comme nous l'avons exposé, le temps étant (lui-même) du nombre des choses créées (3); c'est pourquoi on

chose à laquelle ils servent de principe. Voici les paroles textuelles de Moïse de Narbonne, d'après les mss.:

ירצה וזה שההתחלה אשר בעצם לא במקרה כמו ההעדר נמצאת במה היא לו התחלה ר"ל שהיא חלק ממנו ותקדם לו בזמן או עמו אע"פ שלא תקדם לו בזמן כמו שיאמר שהלב התחלת החי וזה משל על ההתחלה הנמצאת עם מה שהיא לו ההחלה אשר לא תקדם בזמן כי מיד שנוצר הלב רוח חיים בקרבו כמו שיאמר מהלב התחלת החיים והיסוד התחלת מה שהוא לו יסוד וזה משל על ההתחלה הנמצאת במה שיש לו התחלה ותקדם לו בזמן כמו ההיולי הראשון ויסוד הבנין אם טבעי ואם מלאכותי ·

(1) Ibn-Tibbon traduit : אבל הראשון אמנם יאמר על הקודם בזמן לבד. Al-'Harîzi : אבל הראשון הוא אמור על הקדמון בזמן בלבד. Ibn-Falaquéra (*l. c.*, p. 155) fait observer avec raison que ces deux traductions sont inxactes; car on peut les entendre dans ce sens que le mot *premier* (اوّل) se dit *seulement* de ce qui est antérieur dans le temps (כי הראשון לא יאמר אלא על הקודם בזמן לבד), tandis que l'auteur vient de dire que ce mot est quelquefois synonyme de مبدأ. En effet, les deux traducteurs ont négligé la particule قد (dans פקד יקאל), qui signifie *quelquefois*, et Ibn-Falaquéra traduit : ואמנם הראשון לפעמים יאמר על הקודם בזמן לבד.

(2) C'est-à-dire, que la tête, par la place qu'elle occupe, est le commencement de l'animal; car le véritable principe de la vie animale, c'est le cœur.

(3) Voy. ci-dessus, chap. XIII, p. 105.

a dit BE-RÉSCHÎTH (בראשית, Gen., I, 1), où la particule BE (ב) a le sens de *dans* [1]. La véritable traduction de ce verset est donc celle-ci : *Dans le principe Dieu créa le haut et le bas* (*de l'univers*); c'est là la seule explication qui s'accorde avec la *nouveauté* (du monde) [2]. — Quant à ce que tu trouves rapporté de la part de quelques-uns des docteurs, tendant à établir que le temps existait avant la création du monde, c'est très obscur; car ce serait là, comme je te l'ai exposé, l'opinion d'Aristote, qui pense qu'on ne saurait se figurer un commencement pour le temps, ce qui est absurde. Ce qui les a amenés à professer une pareille opinion, c'est qu'ils rencontraient [3] (les expressions) *un jour, deuxième jour* (Gen., I, 5, 8). Celui-là donc qui professait cette opinion prenait la chose à la lettre : puisque, se disait-il, il n'y avait encore ni sphère qui tournât, ni soleil, par quelle chose donc aurait été mesuré le *premier jour?* Voici le passage textuel [4] : « *Premier jour* [5] : Il s'ensuit de là, dit R Juda, fils de

(1) Le texte dit : *le* ב *a le sens de* في *dans*, ce qu'Al-'Harîzi a rendu exactement par והבית כמו פי בלשון ערב. Ibn-Tibbon a substitué : והבית כבית כלי, « le BETH est (employé) comme BETH de *vase* (ou de *contenant*), » c'est-à-dire, comme préposition indiquant un rapport circonstanciel de temps ou de lieu, en arabe ظَرْف. Cf. le *Sépher ha-rikmâ*, chap. VI, p. 31 : והבית ... לענין כלי או מחזיק. Dans quelques mss. de la version d'Ibn-Tibbon on lit : והבית כבית ביום; ce qui veut dire que le *béth* est une préposition de temps, comme dans ביום.

(2) Le mot *principe*, comme l'auteur vient de le dire, n'implique point un *commencement temporel*.

(3) Le texte dit : *parce qu'ils ont trouvé*. Les éditions d'Ibn-Tibbon ont הוא מוצאם, et quelques mss., באשר מצאו; Al-'Harîzi dit plus exactement מפני שמצאו.

(4) Voy. *Beréschith rabbâ*, sect. 3 (fol. 3, col. 3). On remarquera qu'ici, comme ailleurs, Maïmonide ne reproduit pas exactement le texte de nos éditions du *Midrasch*, selon lesquelles l'opinion des deux docteurs se fonde sur les mots ויהי ערב, *et il fut soir* (Genèse, I, 5). Ces mots n'étant pas précédés de la parole créatrice יהי ערב, *qu'il y ait soir*, ils croyaient y voir une allusion à la préexistence de l'*ordre du temps*.

(5) C'est-à-dire, puisqu'on parle d'un *premier jour*; car le texte bi-

R. Simon, que *l'ordre des temps* avait existé auparavant. R. Abbahou dit : il s'ensuit de là que le Très-Saint avait déjà créé des mondes qu'il avait ensuite détruits [1]. » Cette dernière opinion est encore plus blâmable que la première [2]. Tu comprends ce qui leur paraissait difficile à tous les deux, à savoir, que le temps existât avant l'existence de ce soleil; mais on t'exposera tout à l'heure la solution de ce qui a pu leur paraître obscur à eux deux [3]. A moins, par Dieu ! que ces (deux docteurs) n'aient voulu soutenir que *l'ordre des temps* dut nécessairement exister de

blique ne porte pas יום ראשון, mais יום אחד, *un jour*. Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon on a mis, en effet, יום אחד; mais les mss. de cette version, ainsi que ceux du texte arabe et de la version d'Al-'Harîzi, portent יום ראשון.

(1) On a vu (ci-dessus, p. 222) que, selon les talmudistes, chaque monde a une durée de six mille ans, suivis d'un septième millénaire de chaos, après lequel, selon l'opinion de R. Abbahou, il est créé un monde nouveau.—Léon Hébreu rattache cette opinion à celle de Platon, qui proclame l'éternité du chaos. Voy. *Dialoghi di amore*, édit. de Venise, 1572, fol. 151, et cf. ci-dessus, p. 109, note 3.

(2) R. Juda se borne à établir l'éternité du temps; R. Abbahou y ajoute encore cette autre idée de mondes successivement créés et détruits, c'est-à-dire, de différents essais de création que Dieu aurait détruits parce qu'ils ne répondaient pas à l'idéal qu'il avait eu en vue, comme le dit expressément R. Abbahou dans un autre passage du *Berêschîth rabbâ* (sect. 9, au commencement) : אמר דין הניין לי יתהון לא הניין לי. C'est donc cette idée, si peu digne de la toute-puissance divine, que Maïmonide trouve plus blâmable que l'opinion de R. Juda, conforme à la doctrine péripatéticienne. — C'est dans ce sens que notre passage est expliqué dans le commentaire inédit de Moïse de Salerno (ms. hébr., nº 238, de la Biblioth. imp., fol. 220 *b*) :

אמר משה הקטן בדין גנה הרב רבנו המאמר הזה האחרון מן הראשון וכי היה הקב"ה בונה עולמות שלו ולא היו עולים בידו כתקונן ולזה היה מחריבן פאדם המתחיל במלאכה ומתקלקלת בידו ומרוב כעס מחריבן לא מחכמה יצאו הדברים ·

(3) Cette solution, comme on va le voir, consiste dans la supposition que toutes les choses du ciel et de la terre ont été créées, du moins en germe, dès le premier moment de la création, et n'eurent besoin que de se développer et de s'organiser successivement.

toute éternité[1]; — mais alors ce serait admettre l'éternité (du monde), chose que tout homme religieux doit repousser bien loin. Ce passage me paraît tout à fait semblable à celui de R. Eliézer : *D'où furent créés les cieux, etc.*[2]. En somme, il ne faut pas avoir égard, dans ces sujets, à ce qu'a pu dire un tel. Je t'ai déjà fait savoir que c'est le principe fondamental de toute la religion, que Dieu a produit le monde du néant absolu, et non pas dans un commencement temporel; le temps, au contraire, est une chose *créée*, car il accompagne le mouvement de la sphère céleste, et celle-ci est *créée*.

Ce qu'il faut savoir aussi, c'est que, pour ce qui est du mot ETH (את) dans את השמים ואת הארץ (Gen., I, 1), les docteurs ont déclaré dans plusieurs endroits qu'il a le sens d'*avec*. Ils veulent dire par là que Dieu créa *avec* le ciel tout ce qui est dans le ciel, et *avec* la terre tout ce qui appartient à la terre[3]. Tu sais aussi qu'ils disent clairement que le ciel et la terre ont été créés à la fois, en alléguant ce passage : *Je les ai appelés, ils furent là ensemble* (Isaïe, XLVIII, 13)[4]. Tout donc fut créé simultanément, et ensuite les choses se distinguèrent successivement les unes des autres[5]. Il en est, selon eux, comme d'un laboureur[6] qui

(1) C'est-à-dire, à moins que ces deux docteurs ne se soient pas contentés de ladite solution, et qu'ils n'aient voulu soutenir tout simplement l'éternité du temps, et, par conséquent, l'éternité du monde.

(2) Voy. ci-dessus, chap. XXVI.

(3) Il faudrait, d'après cela, traduire ainsi le premier verset de la Genèse : « Au commencement Dieu créa *avec* le ciel et *avec* la terre.» La grammaire ne permet pas de prendre cette explication au sérieux; car la particule את est ici évidemment le signe du régime direct. C'est ici une de ces interprétations subtiles qui, à côté du sens littéral, servent de *point d'appui* (אסמכתא) à une doctrine quelconque que les rabbins cherchaient à rattacher d'une manière ingénieuse au texte biblique.

(4) Voy. Talmud de Babylone, traité *'Haghîgâ*, fol. 12 *a*; *Berêschîth rabbâ*, sect. 1, à la fin.

(5) Tous les mss. que nous avons pu consulter ont ותבינת; il nous a paru plus correct d'écrire ותבאינת, à la VIe forme.

(6) Littéralement : *De sorte qu'ils ont comparé cela à un laboureur etc.*

a semé dans la terre, au même instant, des graines variées, dont une partie a poussé au bout d'un jour, une autre au bout de deux jours et une autre encore au bout de trois jours, bien que toute la semaille ait eu lieu au même moment. Selon cette opinion, qui est indubitablement vraie, se trouve dissipé le doute qui engagea R. Juda, fils de R. Simon, à dire ce qu'il a dit, parce qu'il lui était difficile de comprendre par quelle chose furent mesurés le premier, le deuxième, le troisième jour. Les docteurs se prononcent clairement là-dessus dans le *Beréschîth rabbâ;* en parlant de la *lumière* qu'on dit, dans le Pentateuque, avoir été créée le premier jour (Gen., I, 3), ils s'expriment ainsi : « Ce sont là les *luminaires* (*ibid.*, v. 14) qui furent créés dès le premier jour, mais qu'il ne suspendit qu'au quatrième jour [1]. » Ce sujet est donc clairement exposé.

Ce qu'il faut savoir encore, c'est que ארץ (terre) est un *homonyme*, qui s'emploie d'une manière générale et spéciale. Il s'applique, en général, à tout ce qui est au-dessous de la sphère de la lune, c'est-à dire aux quatre éléments, et se dit aussi, en particulier, du dernier d'entre eux seulement, qui est la terre. Ce qui le prouve, c'est qu'on dit : *Et la terre était vacuité et chaos, des ténèbres étaient sur la surface de l'abîme, et le souffle de Dieu, etc.* (Gen., I, 2). On les appelle donc tous ארץ (terre) [2]; ensuite on dit : *Et Dieu appela la partie sèche* ארץ *terre* (*ibid.*, v. 10). — C'est là aussi un des grands mystères; (je

(1) Voy. Talmud de Babylone, traité *'Haghîgâ*, fol. 12 *a*. L'auteur paraît avoir fait une erreur de mémoire en disant que ce passage se trouve dans le *Beréschîth rabbâ;* dans nos éditions du *Midrasch*, on ne trouve que le commencement du passage talmudique : אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו וכו'. Voy. *Beréschîth rabbâ*, sect. 11 et 12 (fol. 9, col. 2, et fol. 10, c. 3).

(2) C'est-à-dire, on les comprend tous sous le mot *terre* du verset 1. L'auteur veut dire que l'énumération des quatre éléments au verset 2 (cf. le paragraphe suivant) prouve que le mot *terre* du verset 1 les comprend tous les quatre; et, pour prouver plus clairement que le mot ארץ désigne en particulier l'élément de la terre, il cite encore le verset 10.

veux dire) que toutes les fois que tu trouves l'expression *et Dieu appela telle chose ainsi*, on a pour but de la séparer de l'autre idée (générale), dans laquelle le nom est commun aux deux choses (1). C'est pourquoi je t'ai traduit le (premier) verset : *Dans le principe Dieu créa le* HAUT *et le* BAS *(de l'univers)*; de sorte que le mot ארץ (terre) signifie, la première fois, le *monde inférieur*, je veux dire les quatre éléments, tandis qu'en disant : *Et Dieu appela la partie sèche* ארץ *terre*, on veut parler de la *terre* seule. Ceci est donc clair.

Ce qu'il faut remarquer encore, c'est que les quatre éléments sont mentionnés tout d'abord après le ciel ; car, comme nous l'avons dit, ils sont désignés par le premier nom de ארץ, terre (2). En effet on énumère : ארץ (la terre), מים (l'eau), רוח (le souffle ou l'air) (3) et חשך (les ténèbres).—Quant au mot חשך (ténèbres), il désigne *le feu élémentaire*, et il ne faut pas penser à autre chose ; (Moïse, par exemple,) après avoir dit : *Et tu entendis ses paroles du milieu du feu* האש (Deut., IV, 36), dit ensuite : *Lorsque vous entendîtes la voix du milieu des ténèbres* החשך

(1) L'auteur s'est exprimé d'une manière embarrassée et peu claire; le sens est : on a pour but de prendre le nom dans son acception particulière et restreinte, et de le distinguer de l'autre acception générale, le nom ayant à la fois les deux sens. Ainsi, par exemple, dans le verset 1, le mot *terre* indique aussi bien le monde sublunaire en général, que l'élément de la terre en particulier ; tandis que, dans les versets 2 et 10, on sépare cet élément de l'ensemble des quatre éléments, désignés également par le mot *terre*.

(2) C'est-à-dire, par le mot הארץ du verset 1. — Dans les éditions de la vers. d'Ibd-Tibbon, il y a ici une transposition ; la leçon des mss. est conforme au texte arabe : כי היסודות הארבעה נזכרו תחלה אמר השמים אשר אמרנו ששם ארץ הראשון יורה עליהם. Ce qui a motivé la transposition, c'est sans doute l'ambiguïté qu'il y a dans le mot עליהם (ainsi que dans le mot ar. עליהא), qui se rapporte aux éléments ; pour éviter cette ambiguïté, Al-'Harîzi a substitué à עליהם les mots על ארבעתם

(3) Dans les mots רוח אלהים, qu'on traduit généralement par l'*esprit de Dieu*, l'auteur voit l'élément de l'air Cf. le t. I, p. 144, et *ibid.*, note 4.

(*ibid.*, V, 20); et ailleurs on dit : *Toutes les ténèbres* (calamités) *sont réservées à ses trésors*, *un feu non soufflé le dévorera* (Job, XX, 26)[1]. Si le *feu élémentaire* a été désigné par ce nom (de *ténèbres*), c'est parce qu'il n'est pas lumineux, mais seulement diaphane[2]; car, si le feu élémentaire était lumineux, nous verrions toute l'atmosphère enflammée pendant la nuit. — On les a énumérés (les éléments) selon leurs positions naturelles : la terre (d'abord), au-dessus d'elle l'eau, l'air s'attache à l'eau, et le feu est au-dessus de l'air; car, puisqu'on désigne l'air comme se trouvant *sur la surface de l'eau* (Gen., I, 2)[3], les *ténèbres* qui sont *sur la surface de l'abîme* (*ibid.*) se trouvent indubitablement au-dessus de *l'air* (רוח)[4]. Ce qui a motivé (pour désigner *l'air*) l'expression רוח אלהים, *le souffle* ou *le vent de Dieu*, c'est qu'on l'a supposé *en mouvement*, מרחפת, et que le mouvement du vent est toujours attribué à Dieu; par exemple : *Et un vent partit d'auprès de l'Éternel* (Nomb., XI, 31); *Tu as soufflé*

(1) Selon notre auteur, le parallélisme indique que חשך (ténèbres), dans ce dernier verset, a le même sens que אש (feu).

(2) Voici comment s'exprime Ibn-Sinâ, en parlant de la sphère du feu élémentaire : واما النار فانها طبقة واحدة ولا ضوء لها بل هى كالهواء المشفّ الذى لا لون له « Le feu ne forme qu'une seule couche; il n'a pas de lumière, mais il est comme l'air diaphane, qui n'a pas de couleur. » Voy. Schahrestâni, *Histoire des sectes religieuses et philosophiques*, p. 410 (trad. all., t. II, p. 305). — Il s'agit ici du *diaphane en puissance*, qui peut être même l'obscurité, tandis que le *diaphane en acte* est inséparable de la lumière. Cf. Aristote, traité *de l'Ame*, liv. II, chap. 7 : Φῶς δέ ἐστιν ἡ τούτου ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς ᾗ διαφανές· δυνάμει δὲ ἐν ᾧ τοῦτ' ἐστί, καὶ τὸ σκότος.

(3) Il faut évidemment lire בתכציצה, comme l'a le ms. de Leyde, nº 18, quoique la plupart des mss. portent תכציצה sans ב.

(4) Cette explication de Maïmonide est citée par saint Thomas : « Rabbi Moyses ..... ignem significatum esse dixit per tenebras, eo quod ignis in propria sphæra non luceat, et situs ejus declaratur in hoc quod dicitur *super faciem abyssi*. » Voy. *Quæstiones disputatæ*, de Creatione, Quæst. IV, art. 1 (édit. de Lyon, fol. 25 *d*). L'auteur du *Zohar* y fait également allusion; voy. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 278.

avec ton vent (Exode, XV, 10); *L'Éternel fit tourner un vent d'ouest* (*ibid.*, X, 19), et beaucoup d'autres passages. — Puisque le mot 'HOSCHEKH (חֹשֶׁךְ), la première fois (v. 5), employé comme nom de l'élément (du *feu*), est autre chose que le 'HOSCHEKH dont on parle ensuite et qui désigne les *ténèbres*, on l'explique et on le distingue en disant : *et il appela les ténèbres nuit* (v. 5), selon ce que nous avons exposé. Voilà donc qui est également clair.

Ce qu'il faut savoir encore, c'est que dans le passage : *Et il fit une séparation entre les eaux etc.* (v. 7), il ne s'agit pas (simplement) d'une séparation locale, de sorte qu'une partie (des eaux) aurait été en haut et une autre en bas, ayant l'une et l'autre la même nature ; le sens est, au contraire, qu'il les sépara l'une de l'autre par une distinction physique, je veux dire par la *forme*, et qu'il fit de cette partie qu'il avait désignée d'abord par le nom d'*eau* (1) une chose à part, au moyen de la forme physique dont il la revêtit, tandis qu'il donna à l'autre partie une autre forme Cette dernière c'est l'eau (proprement dite) (2) ; c'est pourquoi aussi il dit : *Et l'agrégation des eaux, il l'appela mers* (v. 10), te révélant par là que la première *eau*, dont il est question dans les mots *sur la surface des eaux* (v. 2), n'est pas celle qui est dans les mers, mais qu'une partie, au-dessus de l'atmosphère (3), fut distinguée par une forme (particulière), et qu'une autre partie est cette eau (inférieure). Il en est donc de l'expression : *Et il fit une séparation entre les eaux qui sont au-dessous du firmament etc.* (v. 7), comme de cette autre : *Et Dieu fit une séparation entre la lumière et les ténèbres* (v. 4), où

(1) C'est-à-dire, au verset 2, dans les mots *et le souffle de Dieu* (ou l'*air*) *planait sur la surface des eaux*. Ici, comme on l'a vu, le mot *eau* désigne l'*eau élémentaire* ou la sphère de l'élément de l'eau, et la forme dont cette eau fut revêtue, c'est *la forme élémentaire*.

(2) C'est-à-dire, l'eau terrestre, ou celle des mers, des fleuves, etc.

(3) Par le mot אלהוא (الهواء), il faut entendre ici l'atmosphère, et non pas la sphère de l'élément de l'air, qui est au-dessus de l'élément de l'eau.

il s'agit d'une distinction par une *forme*. Le firmament (רקיע) lui-même fut formé de l'eau, comme on a dit : « La goutte du milieu se consolida [1]. » — [L'expression *Et Dieu appela le firmament ciel* (v. 8) a encore le but que je t'ai exposé [2], celui de faire ressortir l'*homonymie* et (de faire comprendre) que le ciel dont il est question d'abord, dans les mots *le ciel et la terre* (v. 1), n'est pas ce que nous appelons (vulgairement) *ciel*, ce qu'on a confirmé par les mots *devant le firmament des cieux* (v. 20), déclarant ainsi que le *firmament* est autre chose que le *ciel*. C'est à cause de cette homonymie que le véritable ciel est aussi appelé quelquefois *firmament*, de même que le véritable firmament est appelé *ciel ;* ainsi, on a dit : *Et Dieu les plaça* (les astres) *dans le firmament des cieux* (v. 17). Il est clair aussi par ces mots, — ce qui déjà a été démontré, — que tous les astres, et (même) le soleil et la lune, sont fixés *dans* la sphère [3], parce qu'il n'y a pas de vide dans le monde [4]; ils ne se trouvent pas à la surface (inférieure) de la sphère, comme se l'imagine le vulgaire, puisqu'on dit DANS *le firmament des cieux*, et non pas SUR *le firmament des cieux*.] — Il est donc clair qu'il y avait d'abord une certaine matière commune, appelée *eau*, qui se distingua ensuite par trois formes : une partie forma les mers, une autre le firmament, et une troisième resta au-dessus de ce firmament ; cette dernière est tout entière en dehors de la terre [5]. On a

(1) Voy. *Beréschîth rabbâ*, sect. 4, au commencement (fol. 3, col. 3).

(2) Littéralement : *Est aussi (à expliquer) selon ce que je t'ai exposé.* L'auteur veut parler de l'observation qu'il a faite sur l'expression *et Dieu appela telle chose par tel nom*. Voy. ci-dessus, p. 236, et *ibid.*, note 1. Le passage que nous avons mis entre [ ] est une *note* qu'il faut séparer du reste du paragraphe, qui traite de l'*eau*.

(3) Cf. ci-dessus, p. 78, note 4 ; et p. 159-160. — Tous les mss. portent מרכוזאת, il serait plus correct d'écrire מרכוזה.

(4) Si les astres étaient proéminents et qu'ils ne fussent pas fixés dans la voûte même de la sphère, il faudrait nécessairement qu'il y eût un vide entre les différentes sphères.

(5) Par cette troisième partie, l'auteur paraît entendre la sphère de l'*eau élémentaire*.

donc adopté pour ce sujet une autre méthode [1], pour (indiquer) des mystères extraordinaires. — Que cette chose qui est au-dessus du firmament n'a été désignée comme *eau* que par le seul nom, et que ce n'est pas cette eau *spécifique* (d'ici-bas), c'est ce qu'ont dit aussi les docteurs, dans ce passage : « Quatre entrèrent dans le paradis (de la science), etc. [2]. Rabbi 'Akiba leur dit : Quand vous arriverez aux pierres de marbre pur, ne dites pas *de l'eau! de l'eau!* car il est écrit : *Celui qui dit des mensonges ne subsistera pas devant mes yeux* (Ps. CI, 7) [3]. »

(1) L'auteur veut dire, ce me semble, que ce sujet a été traité, dans le récit de la Création, d'une manière plus énigmatique que le reste de ce récit. R. Samuel Ibn-Tibbon appelle le passage qui traite de la séparation des eaux : חדר אפל מאד וסוד עמוק כתום וחתום, *une chambre très obscure et un profond mystère, scellé et fermé.* Voy. son traité *Yikkawou ha-maïm*, chap. 20 (édit. de Presbourg, 1837, p. 137).

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité *'Haghîgâ*, fol. 14 *b;* cf. le t. I de cet ouvrage, p. 110, note 5.

(3) C'est expliquer une énigme par une autre énigme ; car l'auteur ne nous dit pas quel est, selon lui, le sens des paroles obscures de R. 'Akiba, qui ont été la croix des interprètes. Tout ce paragraphe, en général, est très obscur, et il semble que Maïmonide ait voulu se conformer strictement aux prescriptions talmudiques en ne se prononçant qu'à demi-mot sur le *Ma'asé Beréschîth* (voy. l'Introduction de cet ouvrage, t. I, p. 10). Il paraît que notre auteur, combinant ensemble les paroles de la Genèse et les théories péripatéticiennes, admettait, entre l'orbite de la lune et notre atmosphère, l'existence des trois éléments du feu, de l'air et de l'eau, formant des sphères qui environnent notre globe. Ces sphères renferment la matière première sublunaire revêtue des formes élémentaires ; ce ne sont là que les éléments *en puissance*, qui, dans notre atmosphère, deviennent éléments *en acte*. Dans la 3e sphère, ou l'eau, il se forma une séparation appelée le *firmament* (רקיע) ; la partie supérieure resta l'eau comme *élément* dans toute son abstraction, tandis que la partie inférieure devint l'eau proprement dite, qui remplit les cavités de la terre. Ce serait donc, d'après notre auteur, l'eau supérieure, l'élément humide et froid, que R. 'Akiba aurait désignée par les mots *marbre pur*, et il aurait voulu dire qu'il faut bien se garder d'y voir de l'eau semblable à celle d'ici-bas. Tel me paraît être le sens de l'ensemble de ce paragraphe obscur. Cependant, selon Moïse de Narbonne et quel-

Réfléchis donc, si tu es de ceux qui réfléchissent, quel éclaircissement il (R. 'Akiba) a donné par ce passage, et comment il a révélé tout le sujet, pourvu que tu l'aies bien examiné, que tu aies compris tout ce qui a été démontré dans la *Météorologie*, et que tu aies parcouru tout ce qui a été dit sur chaque point (1).

Ce qui mérite encore de fixer ton attention, c'est la raison pourquoi, au second jour, on ne dit pas כי טוב, *que c'était bien* (2). Tu connais les opinions que les docteurs ont émises à cet égard,

ques autres commentateurs, l'eau inférieure, l'eau des mers, serait elle-même ce qui constitue l'*élément* de l'eau; tandis que par l'eau supérieure, Maïmonide est supposé entendre la couche moyenne de l'air. Selon les péripatéticiens arabes, l'air se divise en trois couches: la première, près de l'élément du feu, est chaude et sèche, et donne naissance à différents météores, tels que les comètes, les étoiles filantes, la foudre, etc.; la deuxième, celle du milieu, est froide et humide, et les vapeurs qui y montent en redescendent sous la forme de pluie, de neige ou de grêle; la troisième, près de la terre, est échauffée par la réverbération des rayons du soleil. Selon les commentateurs, c'est cette dernière couche de l'air que Maïmonide aurait considérée comme la *séparation*, ou le firmament, qui sépare l'eau inférieure, ou celle des mers (laquelle est elle-même l'eau élémentaire), de l'eau supérieure, ou de la deuxième couche de l'air, qui n'est qu'*eau en puissance*. Ce serait donc de cette dernière qu'aurait voulu parler R. 'Akiba en disant qu'il ne faut pas l'appeler *eau*. Voy. les commentaires de Moïse de Narbonne et de Schem-Tob, à notre passage, et le commentaire d'Isaac Abravanel sur le Pentateuque, au verset 6 du Ier chapitre de la Genèse, IVe opinion.

(1) Littéralement: *Tout ce que les gens ont dit sur chaque chose d'elle.* Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent אנשי החכמה, au lieu de האנשים, leçon qu'ont les mss. Le suffixe dans מנהא se rapporte au pluriel אלאת̃אר (الآثار) (*les signes*, *les météores*), qui désigne ici la *Météorologie* d'Aristote, appelée par les Arabes: كتاب في الآثار العلوية.

(2) La formule *et Dieu vit que c'était bien*, par laquelle l'auteur de la Genèse termine la relation de chaque période de création, ne se trouve pas à celle du second jour, parce que, disent les rabbins, l'œuvre de l'eau ne fut achevée que le troisième jour. Aussi cette formule se trouve-t-elle deux fois dans la relation du troisième jour (versets 10 et 12).

selon leur méthode d'*interprétation*[1]; ce qu'ils ont dit de meilleur, c'est : « que l'œuvre de *l'eau* n'était pas achevée[2]. » Selon moi aussi, la raison en est très claire : c'est que, toutes les fois qu'on parle de l'une des œuvres de la création[3] dont l'existence se prolonge et se perpétue et qui sont arrivées à leur état définitif, on en dit *que c'était bien*. Mais ce firmament (רקיע) et la chose qui est au-dessus, appelée *eau*, sont, comme tu le vois, enveloppés d'obscurité. En effet, si on prend la chose à la lettre et qu'on ne la considère que superficiellement[4], c'est là quelque chose qui n'existe pas du tout; car, entre nous et le ciel inférieur, il n'y a d'autre corps que les éléments, et il n'y a pas d'eau au-dessus de l'atmosphère[5]. Et que serait-ce, si quelqu'un s'imaginait que le firmament en question, avec ce qu'il y a sur lui, est au-dessus du ciel[6]? car alors la chose serait ce qu'il y a de plus impossible et de plus insaisissable. Mais (d'un autre côté), si on prend la chose dans son sens ésotérique et selon ce

(1) Le mot דרש désigne, chez les rabbins, l'interprétation scolastique, ou allégorique, par opposition à l'explication littérale, appelée פשט.

(2) Voy. *Beréschîth rabba*, sect. 3 (fol. 4, col. 1) :
אמר ר' שמואל לפי שלא נגמרה מלאכת המים לפיכך כתוב בשלישי כי טוב שני פעמים אחד למלאכת המים ואחר למלאכתו של יום ·

(3) Littéralement : *De l'une des choses créées de l'être* (ou *du monde*). Au lieu du mot הנמצאות, qu'ont les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, les mss. portent, plus exactement, המציאות.

(4) Mot à mot : *Par un examen grossier* (ou *en gros*).

(5) C'est-à-dire : Pour celui qui ne connaît pas les doctrines spéculatives de la science physique, il n'existe, entre nous et la partie inférieure du ciel (ou l'orbite de la lune), d'autre corps que les éléments, et il ne comprend pas qu'il puisse y avoir, outre l'eau proprement dite, une autre eau au-dessus de l'atmosphère; car ce qui a été dit de l'eau *élémentaire*, ou de l'eau *en puissance*, lui est complètement inconnu.

(6) L'auteur s'est exprimé ici d'une manière peu exacte; car il veut dire évidemment : si quelqu'un s'imaginait que, par le *raki'a*, ou firmament, il faut entendre le véritable ciel, ou la sphère céleste, de sorte que, selon la théorie biblique, il y aurait de l'eau au-dessus de la sphère céleste.

qu'on a voulu dire (en effet), c'est extrêmement obscur ; car il était nécessaire d'en faire un des mystères occultes [1], afin que le vulgaire ne le sût pas. Or, comment serait-il permis de dire d'une pareille chose *que c'était bien?* Les mots *que c'était bien* n'ont d'autre sens, si ce n'est que la chose est d'une utilité manifeste et évidente pour l'existence et la prolongation de cet univers. Mais la chose dont le (véritable) sens est caché, et qui extérieurement ne se présente pas telle qu'elle est, quelle est donc l'utilité qui s'y manifeste aux hommes, pour qu'on puisse en dire *que c'était bien?* — Il faut que je t'en donne encore une autre explication : c'est que, bien que cette chose [2] forme une partie très importante de la création, elle n'est pas cependant un but qu'on ait eu en vue pour la prolongation de durée de l'univers [3], de sorte qu'on eût pu en dire *que c'était bien;* mais (elle a été faite) pour une certaine nécessité urgente, (c'est-à-dire) afin que la terre fût à découvert. Il faut te bien pénétrer de cela.

Il faut que tu saches encore que, selon l'explication des docteurs, les herbes et les arbres, Dieu ne les fit pousser de la terre qu'après l'avoir arrosée de pluie [4], de sorte que le passage : *Et une vapeur monta de la terre* (Genèse, II, 6) parle d'une circonstance antérieure, qui précéda (cet ordre :) *Que la terre fasse*

(1) Ibn-Tibbon a מן הסודות החתומים (des mystères *scellés*); il lisait : אלמכ̇תומה̈ avec un *câf* ponctué (المختومة), mais tous nos mss. ont אלמכתומה̈ sans point (المكتومة), et de même Al-'Harîzi : מן הסודות הנסתרות (des mystères *cachés*).

(2) C'est-à-dire, la séparation des eaux au moyen du firmament.

(3) C'est-à-dire : La création du *rakî'a*, ou firmament, n'avait pas pour but la prolongation de durée de l'ensemble de l'univers ; car le monde aurait pu exister et se perpétuer sans le firmament et la séparation des eaux.

(4) Littéralement : *Que les docteurs ont déjà exposé que les herbes et les arbres que Dieu fit pousser de la terre, il ne les fit pousser qu'après avoir fait pleuvoir sur elle.* — Voy. *Beréschîth rabbâ*, sect. 13 (fol. 11, col. 2) : אלו ואלו לא צמחו עד שירדו עליהם גשמים.

pousser des végétaux (*ibid.*, I, 11). C'est pourquoi Onkelos traduit : ועננא הוה סליק מן ארעא « et une vapeur *était montée* de la terre. » C'est d'ailleurs ce qui résulte clairement du texte même : *Aucune plante des champs n'était encore sur la terre* (*ibid.*, II, 5). Voilà donc qui est clair. — Tu sais, ô lecteur ! que les principales causes de la *naissance* et de la *corruption*, après les forces des sphères célestes (1), sont la lumière et les ténèbres, à cause de la chaleur et du froid qu'elles ont pour conséquence (2). C'est par suite du mouvement de la sphère céleste que les éléments se mêlent ensemble, et leur mélange varie en raison de la lumière et des ténèbres. Le premier mélange qui en naît, ce sont les deux espèces d'*exhalaisons* (3) qui sont la première cause de tous les phénomènes supérieurs, du nombre desquels est la pluie, et qui sont aussi les causes des minéraux, et ensuite, de la composition des plantes, à laquelle succède celle des animaux et enfin celle de l'homme (4). Les ténèbres (5) sont la nature de l'être de tout le monde inférieur, et la lumière lui

(1) Voy. ci-dessus, chap. X, p. 89.

(2) Cf. le t. I, p. 362, et *ibid.*, note 2.

(3) Voy. Aristote, *Météorolog.*, liv. II, chap. 4 : Ἔστι γὰρ δύο εἴδη τῆς αναθυμιάσεως, ὥς φαμεν, ἡ μὲν ὑγρὰ ἡ δὲ ξηρά· καλεῖται δ'ἡ μὲν ἀτμίς, ἡ δὲ τὸ μὲν ὅλον ἀνώνυμος, τῷ δ' ἐπὶ μέρους ἀνάγκη χρωμένους καθόλου προσαγορεύειν αὐτὴν οἷον καπνόν. *Ibid.*, liv. III, chap. 6 : Δύο μὲν γὰρ αἱ ἀναθυμιάσεις, ἡ μὲν ἀτμιδώδης ἡ δὲ καπνώδης, ὥς φαμεν, εἰσίν. Cf. Ibn-Sînâ, dans l'ouvrage de Schahrestâni, p. 410 et suiv. (trad. all., t. II, p. 306 et suiv.). — Le duel אלבכ̇אראן (البخاران) désigne ici à la fois les deux espèces d'*exhalaisons* (ἀναθυμιάσεις), dont l'une (ἀτμίς, *vapeur*) est particulièrement désignée en arabe par le mot بخار, et l'autre (καπνός, *fumée*) par le mot دخان.

(4) Cf. le t. I, p. 360 et *ibid.*, note 2.

(5) Le texte porte : ואן אלט̇לאם, *et que les ténèbres;* la conjonction ואן, *et que*, se rattache au commencement de ce passage וקד עלמת···אן, *tu sais que*, etc.

survient (comme accident)[1]; il te suffit (de voir) que, dans l'absence de la lumière, tout reste dans un état immobile. — L'Écriture, dans le *récit de la Création*, suit absolument le même ordre, sans rien omettre de tout cela[2].

Ce qu'il faut savoir encore, c'est qu'ils (les docteurs) disent[3]: « Toutes les œuvres de la création furent créées dans leur stature (parfaite), avec toute leur intelligence[4] et dans toute leur beauté » ; ce qui veut dire que tout ce qui a été créé l'a été dans sa perfection quantitative, avec sa forme parfaite et avec ses plus belles qualités[5]. Ce sont ces dernières qu'indique le mot לצביונם (dans leur *beauté*) qui vient de צבי, *beauté*, *ornement*, par exemple : *le plus beau* (צבי) *de tous les pays* (Ezéch., XX, 6). Sache bien cela; car c'est là un principe important, parfaitement vrai et clair.

Ce qui doit être un sujet de sérieuse méditation, c'est qu'après avoir parlé de la création de l'homme, dans les six jours de la création, en disant : *il les créa mâle et femelle* (Gen., I, 27), et après avoir entièrement conclu (le récit de) la création, en di-

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont : מקרי חוצה לו מתחדש עליו מחוץ, ce qui est une double traduction des mots arabes טארִ עליה. Les mss. ont seulement : מקרי חוצה לו, et 'Al-'Harîzi : והאור דבר מתחדש עליו.

(2) L'auteur veut dire que l'Écriture parle également de tout ce qui vient d'être dit; après la sphère céleste, mentionnée au premier verset de la Genèse, on parle des éléments, de la lumière et des ténèbres, des exhalaisons (II, 6), des plantes, des animaux, et enfin de l'homme.

(3) Voy. Talmud de Babylone, *Rosch-ha-schanâ*, fol. 11 *a*; *'Hullîn*, fol. 60 *a*.

(4) Le mot לדעתן, que notre auteur applique à la *forme*, se rapporte aux êtres raisonnables; toutes les créatures, disent les rabbins, sortirent de la main du Créateur, non pas en germe, mais dans leur état le plus développé et le plus parfait.

(5) Le texte dit: *Avec ses plus beaux accidents;* c'est-à-dire que les êtres, au moment de la création, possédaient aussi extérieurement toutes les belles qualités accidentelles dont ils étaient susceptibles.

sant : *Ainsi furent achevés le ciel et la terre et toute leur armée* (*ibid.*, II, 1), on ouvre un nouveau chapitre, (pour raconter) comment Ève fut créée d'Adam. On y parle de l'*arbre de la vie* et de l'*arbre de la science*, de l'aventure du serpent et de ce qui en arriva, et on présente tout cela comme ayant eu lieu après qu'Adam eut été placé dans le jardin d'Eden. Tous les docteurs tombent d'accord que tout cet événement eut lieu le vendredi, et que rien ne fut changé, en aucune façon, après les six jours de la création. Il ne faut donc rien voir de choquant dans aucune de ces choses ; car, comme nous l'avons dit, il n'y avait encore jusque-là aucune nature fixe (1).

Outre cela, ils ont dit d'autres choses que je dois te faire entendre, en les recueillant dans différents endroits, et je dois aussi appeler ton attention sur certains points, comme ils ont fait eux-mêmes à notre égard (2). Il faut savoir que tout ce que je vais te citer ici des discours des docteurs sont des paroles d'une extrême perfection, dont l'interprétation était claire pour ceux à qui elles s'adressaient, et qui sont d'une très grande précision. C'est pourquoi je n'en pousserai pas trop loin l'explication et je ne les

(1) Littéralement : *Selon ce que nous avons dit qu'il n'y avait encore*, etc. C'est-à-dire : jusqu'à la fin du sixième jour, la nature des choses n'était pas encore établie par des lois immuables ; il n'y a donc rien de choquant dans les relations du IIe chapitre de la Genèse, dès qu'on admet que tout se passa dans le courant du sixième jour. Comparez ce que l'auteur a dit plus haut (p. 235) au sujet de la lumière, en citant l'exemple du laboureur et des semailles.

(2) Littéralement : *Et je te ferai aussi remarquer certaines choses comme ils nous* (*les*) *ont fait remarquer eux-mêmes.* L'auteur veut dire qu'il fera comme ont fait les docteurs, en se bornant à appeler l'attention du lecteur sur certains points, sans développer ses idées. — Au lieu de נבהונא, les deux mss. de Leyde ont נבהוא, sans suffixe ; de même les deux versions hébraïques : כמו שהעירו.

exposerai pas longuement (1), afin de ne pas *révéler un secret* (2); mais il suffira, pour les faire comprendre à un homme comme toi, que je les cite dans un certain ordre et avec une rapide observation.

C'est ainsi qu'ils disent (3) qu'Adam et Ève furent créés ensemble, unis dos contre dos; (cet homme double) ayant été divisé, il (Dieu) en prit la moitié, qui fut Ève, et elle fut donnée à l'autre (à Adam) pour compagne (4). Les mots אחת מצלעתיו (Gen., II, 21) signifient (dit-on) *un de ses deux côtés* (5), et on a cité pour preuve צלע המשכן (Exode, XXVI, 20, etc.), que le *Targoum* rend par סטר משכנא, *côté du tabernacle*, de sorte, disent-ils, qu'ici (il faudrait traduire): מן סטרוהי, *de ses côtés*. Comprends bien comment on a dit clairement qu'ils étaient en quelque sorte *deux* et que cependant ils ne formaient qu'*un*, selon ces mots: *un membre de mes membres et une chair de ma chair* (Gen., II, 23), ce qu'on a encore confirmé davantage, en disant

(1) Les deux traducteurs hébreux ont pris les mots ולא אבסטהא dans le sens de *je ne les rendrai pas simples*, c'est-à-dire, je n'en ferai pas connaître le sens clairement et simplement. Ibn-Tibbon traduit: ולא אשימם פשוטים; Al-'Harîsi: ולא אפרש פשטם.

(2) Par les mots hébreux מגלה סוד, l'auteur fait allusion à un passage des Proverbes, XI, 13.

(3) L'auteur a en vue un passage du *Beréschîth rabbâ*, sect. 8, au commencement (fol. 6, col. 2), où il est dit qu'Adam fut créé à la fois homme et femme, et qu'il avait deux visages (דיו פרצופין), tournés de deux côtés; cf. Talmud de Babylone, *'Eroubin*, fol. 18 *a*. Ce passage rappelle la fable de l'*Androgyne*, dans le *Festin* de Platon (p. 189).

(4) Ibn-Tibbon traduit והובא אליו; Al-'Harîzi traduit plus exactement והקביל אותו בה: les mots וקובל בה (وقُوبِلَ بها) signifient littéralement: *et elle* (cette moitié) *fut placée vis-à-vis de lui*. Ibn-Falaquéra a déjà fait observer que l'auteur fait allusion aux mots עזר כנגדו, *un aide vis-à-vis de lui* (Genèse, II, 18, 20). Voy. *Moré ha-Moré*, Appendice, p. 155.

(5) La traduction d'Ibn-Tibbon אחד מחלקיו (une de ses *parties*) est inexacte; voy. Ibn-Falaquéra, *l. c.*

que les deux ensemble étaient désignés par un seul nom : *Elle sera appelée* ISCHA, *parce qu'elle a été prise du* ISCH (*ibid.*); et, pour faire mieux encore ressortir leur union, on a dit : *Il s'attachera à sa femme, et ils seront une seule chair* (*ibid.*, v. 25). — Combien est forte l'ignorance de ceux qui ne comprennent pas qu'il y a nécessairement au fond de tout cela une certaine idée! Voilà donc qui est clair [1].

Un autre sujet qu'ils ont exposé dans le *Midrasch* et qu'il faut connaître est celui-ci : Le serpent, disent-ils, était monté par un cavalier, et il était aussi grand qu'un chameau ; ce fut son cavalier qui séduisit Ève, et ce cavalier fut *Sammaël* [2]. Ce nom, ils l'appliquent à Satan : ils disent, par exemple, dans plusieurs endroits, que Satan voulait faire faillir notre père Abraham, en sorte qu'il ne consentît pas à offrir Isaac (en holocauste), et de même il voulut faire faillir Isaac, en sorte qu'il n'obéît pas à son père; et, dans cette occasion, je veux dire, au sujet du sacrifice d'Isaac, ils s'expriment ainsi : « *Sammaël* se rendit auprès de notre père Abraham et lui dit : Eh quoi, vieillard, tu as donc perdu ton bon sens, etc. [3]. » Il est donc clair que *Sammaël* est Satan. Ce nom, de même que celui du *na'hasch* (serpent), indique une certaine idée; en rapportant comment ce dernier vint

(1) L'auteur veut dire : Il est clair que ce récit renferme une certaine idée philosophique; il se contente de l'indiquer, mais ne juge pas convenable de l'exposer clairement. Selon les commentateurs, l'auteur voyait dans ce récit une allusion à l'union de la matière et de la forme, qui, dans notre pensée, sont deux choses distinctes, mais qui, en réalité, sont toujours unies ensemble et que la parole créatrice fit au même instant sortir du néant. L'auteur paraît faire allusion à la même idée au chap. VI de la Ire partie, en disant que le mot ISCHA (femme) a été employé métaphoriquement pour toute chose destinée et prête à se joindre à une autre chose, ce qui indique la *matière première* destinée à recevoir la *forme*, ou le *mâle* (ISCH), et que nous en séparons dans notre pensée.

(2) Voy. *Pirkê rabbi-'Eliézer*, chap. XIII.

(3) Voy. *Berêschîth rabbâ*, sect. 56 (fol. 49, col. 4).

tromper Ève, ils disent : « Sammaël était monté sur lui ; mais le Très-Saint se riait du chameau et de son cavalier (1). »

Ce qui mérite encore de fixer ton attention, c'est que le serpent n'eut aucune espèce de rapport avec Adam et ne lui adressa pas la parole, mais qu'il ne conversa et n'eut de communication qu'avec Ève ; ce fut par l'intermédiaire d'Ève qu'il arriva du mal à Adam et que le serpent le perdit. La parfaite inimitié n'a lieu qu'entre le serpent et Ève, et entre la postérité de l'un et celle de l'autre, bien que sa *postérité à elle* (זרעה) soit indubitablement celle d'Adam (2). Ce qui est encore plus remarquable, c'est que ce qui enchaîne le serpent à Ève, c'est-à-dire la postérité de l'un à celle de l'autre, c'est (d'une part) la *tête* et (d'autre part) le *talon*, de sorte qu'elle le dompte *par la tête* (3), tandis que lui il la dompte *par le talon* (4). Voilà donc qui est également clair.

(1) Encore ici, l'auteur ne se prononce pas sur l'idée philosophique qu'il croit être cachée sous ce récit et indiquée par les noms qui y sont employés. Selon les commentateurs, le mot נָחָשׁ, *serpent*, indiquerait la faculté imaginative et serait en rapport avec le mot נַחַשׁ qui désigne la *divination*, où l'imagination joue un grand rôle ; le nom de Sammaël viendrait du verbe סמא, *aveugler*, et indiquerait la faculté appétitive, ou la concupiscence, qui aveugle l'homme ; enfin, Dieu qui se rit du chameau (serpent) et de son cavalier, c'est l'intelligence.

(2) Il faut se rappeler que Dieu dit au serpent : *Et je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et la sienne* (Genèse, III, 15). — Ainsi que nous venons de le dire, le serpent représente la faculté imaginative ; l'auteur veut indiquer ici, à ce qu'il paraît, ce sens allégorique : Que l'imagination n'affecte pas directement l'intelligence, représentée par Adam, et qu'elle ne trouble cette dernière que par un intermédiaire, qui est, ou la matière, ou la faculté sensible, représentée par Ève.

(3) C'est-à-dire, en le frappant sur la tête.

(4) Les commentateurs ne donnent que des explications peu satisfaisantes sur l'allégorie que l'auteur a pu avoir en vue dans ce dernier passage ; la plus plausible me paraît être celle de Schem-Tob, qui s'exprime à peu près ainsi : La postérité de la femme, ou l'être humain, par sa faculté rationnelle et spéculative, ou par son intelligence, l'emporte sur

Voici encore un de ces passages étonnants, dont le sens littéral est extrêmement absurde, mais (dans lesquels), dès que tu auras parfaitement bien compris les chapitres de ce traité, tu admireras l'allégorie pleine de sagesse et conforme à (la nature de) l'être (1). « Au moment, disent-ils, où le serpent s'approcha d'Ève, il l'entacha de souillure. Les israélites s'étant présentés au mont Sinaï, leur souillure a été enlevée ; quant aux gentils, qui ne se sont pas présentés au mont Sinaï, leur souillure n'a pas été enlevée (2). » Médite aussi là-dessus (3).

Un autre passage qu'il faut connaître est celui-ci : « L'arbre de la vie a (une étendue de) cinq cents ans de marche, et toutes les eaux de la création se répandent de dessous lui (4). » On y a

l'imagination, qui a son siége dans *la tête* et en détruit les fantômes. Mais souvent la faculté imaginative et les passions qui en naissent frappent l'homme *au talon*, c'est-à-dire l'empêchent de marcher en avant, de développer ses facultés intellectuelles et d'arriver à la conception des choses *intelligibles*.

(1) Plus littéralement: *Du nombre des passages étonnants, etc., est ce qu'ils disent*. Tous les mss. ont והו קולהם, et de même Ibn-Tibbon: והוא אמרם; ces mots étant le *conséquent* des mots ומן אלאקאויל, il eût été plus correct d'écrire הו, sans le ו conjonctif. C'est sans doute l'auteur lui-même qui a écrit והו, par inadvertance. — Quant au mot פהמת, Ibn-Tibbon l'a considéré comme un verbe passif (فُهِمَتْ), dont le sujet est פצול, et l'a traduit par וכשיובנו; mais le verbe תענב qui suit montre avec évidence qu'il faut prononcer فَهِمْتَ, verbe actif, dont פצול est le régime.

(2) Voy. Talmud de Babylone, *Schabbâth*, fol. 146 *a*; *Yebamôth*, fol. 103 *b*. Le sens du passage, selon Maïmonide, paraît être celui-ci : La faculté imaginative, en éveillant les passions, entache l'homme de souillure; les Israélites, en recevant une loi morale qui dompta leurs passions, se sont purifiés de cette souillure, dont les païens restaient toujours entachés.

(3) Le verbe תדבר doit être prononcé تَدَبَّرْ, impératif de la Ve forme, et c'est à tort qu'Ibn-Tibbon l'a traduit par והנהיג (mss. והנהיגו). Al-'Harîzi l'a mieux rendu par והעיר מחשבתך לזה.

(4) Voy. *Beréschîth rabbâ*, sect. 15 (fol. 13, col. 2); Talmud de Jérusalem, *Berakhôth*, chap. I, et le commentaire *Yephé march*, *ibid.*, § 4.

déclaré qu'on a pour but (de désigner) par cette mesure l'épaisseur de son corps, et non pas l'étendue de ses branches : « Le but de cette parole, disent-ils, n'est pas son branchage, mais c'est son tronc (קורתו) [1] qui a (une étendue de) cinq cents ans de marche. » Par קורתו, on entend son bois épais qui est debout ; ils ont ajouté cette phrase complémentaire [2], pour compléter l'explication du sujet et lui donner plus de clarté. Voilà donc qui est clair aussi [3].

Il faut aussi connaître le passage suivant : « Quant à l'*arbre de la science*, le Très-Saint n'a jamais révélé cet arbre à aucun

(1) La plupart des mss. ar. du *Guide* et la version d'Al-'Harîzi ont כוורתו ; mais nos éditions du *Midrasch* et du Talmud de Jérusalem ont קורתו, et cette leçon se trouve aussi dans un ancien ms. du *Beréschîth rabbâ* que possède la Bibliothèque impériale. Le mot קורה, qui signifie *poutre*, est ici employé dans le sens de *tronc d'arbre*.

(2) Au lieu de השאלה, qu'ont ici les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire ההשלמה comme l'ont les mss. de cette version et celle d'Al-'Harîzi.

(3) Encore ici, on ne peut qu'entrevoir le sens allégorique que l'auteur trouvait dans les paroles des docteurs. Ce qu'il y a de plus probable, c'est qu'il voyait dans l'*arbre de la vie* la science qui est la véritable vie de l'âme humaine. Cette science embrasse une étendue de cinq cents ans de marche, c'est-à-dire elle s'étend sur tout ce qui existe au-dessous de la sphère de la lune ; car, selon les rabbins, il y a cinq cents ans de chemin de la terre au ciel ou à la dernière des sphères célestes : מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה (Talmud de Babylone, *'Haghigâ*, fol. 13 *b* ; cf. la IIIe partie de cette ouvrage, chap. XIV). Ces choses sublunaires, qui seules sont complétement accessibles à la science humaine, sont désignées par le *tronc* de l'arbre ; ses branches, qui s'étendent bien au delà de la sphère de la lune, représentent la science des sphères célestes et la métaphysique, dont l'homme ne peut acquérir qu'une connaissance plus ou moins imparfaite. Cf. les commentaires d'Ephôdi et de Schem-Tob.

homme et ne le révélera jamais[1]. » Et cela est vrai ; car la nature de l'être l'exige ainsi[2].

Le passage suivant mérite également que tu l'apprennes : « *Et l'Éternel Dieu prit l'homme* (Genèse, II, 15), c'est-à-dire, il l'éleva ; *et il l'établit* (ויניחהו) *dans le jardin d'Eden*, c'est-à-dire, il lui donna le repos (הניח לו)[3]. » On n'a donc pas entendu le texte[4] (dans ce sens) qu'il (Dieu) l'aurait retiré d'un endroit et placé dans un autre endroit, mais (dans ce sens allégorique) qu'il *éleva* le rang de son être, au milieu de ces êtres qui naissent et périssent, et qu'il l'établit dans une certaine position[5].

Un autre point qu'il faut te faire remarquer, c'est avec quelle sagesse les deux fils d'Adam furent désignés par les noms de

(1) Voy. *Berêschîth rabbâ*, sect. 15, à la fin, où, après avoir rapporté les opinions de plusieurs docteurs sur l'espèce à laquelle appartenait l'*arbre de la science*, on cite celle de R. Josua ben-Levi, qui disait que l'arbre de la science ne devait jamais être désigné avec précision, afin qu'aucun homme ne pût connaître le fruit qui avait conduit au péché.

(2) Pour comprendre ce passage, il faut se rappeler la distinction que l'auteur a établie, au chap. II de la Ire partie, entre la connaissance du vrai et du faux et celle du bien et du mal. L'intelligence, par laquelle l'homme connaît le vrai et le faux, fut donnée à l'homme dès le moment de la création, et c'est elle qui le rendait semblable à Dieu ; mais la connaissance de ce qui est beau ou laid, bien ou mal, n'est qu'une suite du péché de l'homme et de la perte de son état d'innocence. Selon l'auteur donc, le passage du *Midrasch* qui vient d'être cité veut dire que ce n'est pas Dieu qui révèle directement à l'homme, en lui donnant l'intelligence, la connaissance de ce qui est beau ou laid, bienséant ou inconvenant, et que les objets de cette connaissance n'existeraient pas pour lui, s'il n'avait pas péché et s'il n'était pas entraîné par ses désirs et ses mauvais penchants.

(3) Voy. *Berêschîth rabbâ*, sect. 16 (fol. 14, col. 1).

(4) Ibn-Tibbon (ms.) a לא אמרו זה הלשון, ce qui est un contresens ; car le mot אלנץ désigne ici le verset biblique. Al-'Harîzi dit plus exactement אין זה הפסוק להעלותו וכו'.

(5) C'est-à-dire, dans une situation morale qui l'élevait au-dessus de tous les êtres d'ici-bas, et c'est cette situation qui est désignée allégoriquement par les mots *jardin d'Eden*.

Kaïn et de *Hebel* (Abel), que ce fut Kaïn qui tua Hebel *au champ* (Genèse, IV, 8), qu'ils périrent tous deux, bien que celui qui avait exercé la violence fût traité avec indulgence (1), et enfin qu'il n'y eut d'existence durable que pour *Scheth : Car Dieu m'a établi* (SCHATH) *une autre postérité* (*ibid.*, v. 25). Tout cela est justifié (2).

Ce qui mérite encore de fixer ton attention, c'est le passage: *Et l'homme imposa des noms, etc.* (*ibid.*, II, 20), qui nous ap-

(1) Le verbe אמהל est au passif أُمْهِلَ. La traduction d'Ibn-Tibbon, שהאריך (pour שהאריך אף), n'est pas tout à fait exacte; quelques mss. ont שנמחל. Al-'Harîzi traduit : ואם האריכו חיי המתגבר והרוצח.

(2) L'auteur se borne à appeler la méditation du disciple sur le sens symbolique des noms de Kaïn, de Hébel et de Scheth, et sur les allégories que renferme le récit biblique. Le silence que garde l'auteur sur sa véritable pensée a donné lieu à des explications variées; les commentateurs s'accordent généralement à voir dans les trois fils d'Adam les symboles de différentes facultés de l'âme rationnelle. Kaïn représente la faculté des *arts pratiques*, nécessaires à la conservation du corps, et dont l'un des principaux est l'agriculture; le nom de *Kaïn*, que le texte biblique met en rapport avec le verbe *kanâ* (acquérir), signifie *acquisition*, *possession*. Hébel représente la *réflexion*, qui juge de l'opportunité des actions au point de vue moral, et qui détermine le régime de l'individu et des sociétés, représenté par l'image du pasteur. Le nom de *Hébel*, qui signifie *vanité*, indique que la faculté de la réflexion, quoique supérieure à celle des arts pratiques, est une chose vaine et périssable; car ce qui reste de l'homme après la mort, c'est la seule *intelligence*, représentée par *Schéth*, qui seul, parmi les fils d'Adam, ressemblait à son père créé à l'image de Dieu, comme l'a fait observer l'auteur dans la Ire partie de cet ouvrage, chap. VII. Si Kaïn tue Hébel *au champ*, cela indique que l'homme qui vit en dehors des habitudes et des lois sociales ne possède pas des notions exactes de ce qui est juste ou injuste, et se livre à la violence. Voy. les commentaires de Moïse de Narbonne et d'Ephôdi; et cf. le passage de Maïmonide sur la partie rationnelle de l'âme, cité dans le t. I de cet ouvrage, p. 210, note 1. Voy. aussi, sur notre passage, le commentaire d'Isaac Abravanel sur le Pentateuque, Genèse, chap. IV, versets 1-8.

prend que les langues sont *conventionnelles* et non pas *naturelles* (1), comme on l'a cru (2).

Ce qui enfin mérite encore ta méditation, ce sont les quatre mots employés pour (désigner) le rapport entre le ciel (3) et Dieu, à savoir : ברא *créer*, עשה *faire*, קנה *acquérir*, *posséder*, et אל *Dieu*. On dit, par exemple : *Dieu créa* (ברא) *le ciel et la terre* (Gen., I, 1); *au jour où Dieu fit* (עשות) *terre et ciel* (*ibid.*, II, 4); *auteur* ou *possesseur* (קנה) *du ciel et de la terre* (*ibid.*, XIV, 19 et 22); *le Dieu* (אל) *de l'univers* (*ibid.*, XXI, 33) (4); *Dieu* (אלהי)

(1) C'est-à-dire, que les mots sont une chose de pure convention, et qu'ils n'ont pas pris leur origine dans la nature même des choses qu'ils servent à désigner. C'est ce qui résulte, selon l'auteur, du passage en question, où l'on attribue la dénomination de tous les êtres à la seule *volonté* d'Adam, qui invente les noms au hasard.

(2) L'auteur paraît faire allusion à un passage du *Midrasch*, où il est dit que la sagesse d'Adam, c'est-à-dire sa connaissance des choses de la nature, était supérieure à celle des anges ; car ces derniers ignoraient la nature des choses sublunaires et ne savaient pas les appeler par leurs noms, tandis qu'Adam savait donner à chaque animal le nom qui lui convenait naturellement et qui en caractérisait l'être : אמר לזה נאה לקרותו שור ולזה ארי ולזה סוס ולזה חמור ולזה גמל ולזה נשר וכן כלם שנאמר ויקרא האדם שמות לכל הבהמה וגו'. Voy. le *Midrasch Tan'houma*, liv. des Nombres, section חקת (édit. de Vérone, fol. 77, col. 1); *Beréschîth rabbâ*, sect. 17 (fol. 14, col. 3). Les mots לזה נאה לקרותו וכו', *celui-ci il convient de l'appeler*, *etc.*, sont expliqués par Isaac Abravanel en ces termes : לפי שלא היו אותם השמות מוסכמים כפי הרצון בלבד אבל מונחים ונגזרים באופן נאות לטבעיהם ולצורותיהם « Parce que ces noms n'étaient pas simplement conventionnels et arbitraires, mais posés et dérivés de manière à convenir à la nature des objets et à leurs formes. » Voy. la dissertation d'Abravanel sur la sagesse de Salomon, chap. 2, dans son commentaire sur le livre des Rois, chap. III, v. 6 et suiv. (*Commentarius in prophetas priores*, Lipsiæ, 1686, fol. 210, col. 3). Cette opinion des anciens rabbins, qui est combattue ici par Maïmonide, est adoptée par R. Juda ha-Lévi, dans son *Khozari*, liv. IV, § 25 (édition de Buxtorf, p. 303).

(3) Par *ciel*, il faut entendre ici l'ensemble de l'univers.

(4) Voy. le t. I, p. 3, note 2.

du ciel et Dieu de la terre (*ibid* , XXIV, 3). Quant aux expressions : אשר כוננתה (*la lune et les étoiles*) *que tu as* ÉTABLIES (Ps. VIII, 4), טפחה שמים (*et ma droite*) *a* MESURÉ *par palmes les cieux*, נוטה שמים, *qui* ÉTEND *les cieux* (Ps. CIV, 2), elles sont toutes renfermées dans עשה, *faire*. Pour ce qui est du verbe יצר, *former*, il ne se rencontre pas (dans ce sens) (1). Il me semble, en effet, que ce verbe s'applique à la formation de la figure et des linéaments, ou à un des autres accidents; car la figure et les linéaments sont également des accidents. C'est pourquoi on dit : יוצר אור, *qui forme la lumière* (Isaïe, XLV, 7), car celle-ci est un accident; יוצר הרים, *qui forme les montagnes* (Amos, IV, 13), signifie *qui en fait la figure;* il en est de même de וייצר י״י אלהים, *l'Éternel Dieu forma, etc.* (Genèse, II, 7 et 19). Mais, en parlant de cet être qui comprend l'ensemble de l'univers, c'est-à-dire le ciel et la terre, on emploie le verbe ברא, *créer*, qui, selon nous, signifie *produire du néant*. On dit aussi עשה, *faire*, (ce qui s'applique) aux formes (2) spécifiques qui leur ont été données, je veux dire à leurs caractères physiques. On leur a appliqué le verbe קנה, *posséder*, parce que Dieu les domine, comme le maître domine ses esclaves; c'est pourquoi il est appelé *le Seigneur de toute la terre* (Josué, III, 11, 13) et (simplement) הארון, le *Seigneur* (Exode, XXIII, 17; XXXIV, 23). Mais, comme (3) il n'y a pas de *Seigneur* sans qu'il y ait en même temps une

(1) L'auteur veut dire que ce verbe n'est jamais employé lorsqu'il s'agit de la création du ciel et de la terre, ou de l'ensemble de l'univers; car, en parlant de la terre seule, on dit aussi יוצר ארץ (Isaïe, XLV, 18), ce que l'auteur interprétait sans doute comme יוצר הרים.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont ליצירותיו, *à ses créatures*, ce qui évidemment est une faute; les mss. portent לצורותיו; mais il faut lire, d'après l'arabe, לצורותיהם, *à leurs formes*, où le suffixe se rapporte au ciel et à la terre.

(3) Tous les mss. ont ולמא avec ו, et ce mot par conséquent commence une nouvelle phrase. Dans plusieurs mss. de la version d'Ibn-Tibbon, le mot והאדון est suivi de כאשר, qui manque dans les éditions; mais il faut lire וכאשר. Ce qui a causé l'erreur, c'est qu'on ne s'est pas aperçu que le mot והאדון forme une seconde citation biblique.

possession, ce qui semblerait supposer une certaine matière préexistante(1), on a (plutôt) employé les verbes ברא, *créer*, et עשה, *faire*. Quand on dit אלהי השמים, *Dieu du ciel*, et אל עולם, *Dieu de l'univers*, c'est au point de vue de la perfection de Dieu et de la perfection de ces derniers ; lui, il est Elohîm, c'est-à dire *gouvernant*, et eux, ils sont *gouvernés*(2). Il ne faut pas y voir l'idée de *domination*, car c'est là le sens de קונה, *possesseur*; (en disant Elohîm) c'est au point de vue du *rang*(3) que Dieu occupe dans l'être et de leur rang à eux(4); car c'est lui, et non pas le ciel, qui est Dieu. Il faut te bien pénétrer de cela.

Ces observations sommaires(5), avec ce qui précède et ce qui sera dit encore sur ce sujet, sont suffisantes par rapport au but qu'on s'est proposé dans ce traité et par rapport au lecteur(6).

(1) Littéralement : *Et cela incline vers la croyance de l'éternité d'une certaine matière.* L'auteur veut dire : comme il y a une corrélation entre le maître et la possession, et que le mot קונה, *possesseur*, appliqué au créateur, paraît impliquer la préexistence d'une matière, on a généralement employé, pour désigner l'acte de la création, les verbes ברא (créer) et עשה (faire), qui renferment l'idée de *produire du néant*.

(2) Cf. le t. I, chap. II, p. 37, et ci-dessus, chap. VI, p. 66.

(3) Sur le sens du mot חַטּ̄, cf. le t. I, p. 52, note 2.

(4) C'est-à-dire, de celui du ciel et de l'univers. Le suffixe dans וחטּהא est mis, ainsi que les pronoms précédents, au féminin singulier, et non pas au duel, parce que les deux choses se confondaient dans la pensée de l'auteur, de sorte qu'il n'a eu égard qu'au mot féminin אלסמא, *le ciel*, comme on le voit à la fin de cette phrase, où il est dit mot à mot : *Car c'est lui qui est Dieu et non pas elle*, *je veux dire* אלסמא (le ciel).

(5) Littéralement : *Ces mesures*, ou *ces quantités-ci*.

(6) C'est-à-dire : elles suffisent pour le lecteur intelligent et instruit que l'auteur a eu en vue.

CHAPITRE XXXI.

Tu as peut-être déjà reconnu la raison pourquoi on a tant insisté sur la loi du sabbat et pourquoi elle a (pour pénalité) la *lapidation*, de sorte que le prince des prophètes a (en effet) infligé la mort à cause d'elle (1). Elle occupe le troisième rang après l'existence de Dieu et la négation du dualisme [car la défense d'adorer un autre être que lui n'a d'autre but que d'affirmer l'unité] (2). Tu sais déjà, par mes paroles (3), que les idées ne se conservent pas si elles ne sont pas accompagnées d'actions qui puissent les fixer, les publier et les perpétuer parmi le vulgaire. C'est pourquoi il nous a été prescrit d'honorer ce

(1) C'est-à-dire : Par tout ce qui a été dit précédemment sur l'importance du dogme de la création, tu as déjà pu comprendre, par toi-même, pourquoi la loi du sabbat a été si souvent répétée dans le Pentateuque, et pourquoi celui qui la transgresse est puni de la peine la plus grave, celle de la lapidation, peine qui en effet fut appliquée un jour par le législateur lui-même, comme le rapporte le livre des Nombres, chap. xv, v. 32-36. — Ce chapitre sur le sabbat se rattache, comme complément naturel, à tout ce que l'auteur a dit sur la *Création*, qui est symboliquement représentée par le repos solennel du septième jour de la semaine.

(2) L'auteur veut dire que, dans le Décalogue, la loi du sabbat, qui forme le quatrième commandement, occupe le troisième rang après les commandements relatifs à l'existence et à l'unité de Dieu ; car le troisième commandement, ou la défense de *proférer en vain le nom de l'Éternel*, se rattache aux deux premiers commandements et ne proclame pas de nouveau principe fondamental, tandis que la loi du sabbat proclame le dogme de la Création. C'est ainsi que l'auteur a dit plus haut (chap. XIII, p. 107), en parlant de la *Création*, qu'elle est le *second principe* après celui de l'unité de Dieu.

(3) L'auteur fait allusion, ce me semble, à des entretiens qu'il avait eus avec son disciple sur les motifs qu'on peut supposer à certains préceptes relatifs aux pratiques religieuses. Voy. ce qu'il dit à cet égard dans la IIIe partie de cet ouvrage, chap. XXVII et *passim*.

jour, afin que le principe de la nouveauté du monde fût établi et publié dans l'univers par le repos auquel tout le monde se livrerait [1] le même jour ; car, si l'on demandait quelle en est la cause, la réponse serait : *Car en six jours l'Éternel a fait etc.* (Exode, XX, 11).

Mais on a donné à cette loi deux causes différentes, qui devaient avoir deux conséquences différentes : dans le premier Décalogue (Exode, chap. XX), on dit, pour motiver la glorification du sabbat : *Car en six jours l'Éternel a fait etc.*, tandis que dans le Deutéronome (V, 15) on dit : *Et tu te souviendras que tu as été esclave dans le pays d'Égypte* [2].....; *c'est pourquoi l'Éternel ton Dieu t'a prescrit de célébrer le jour du sabbat.* Et cela est juste [3]. En effet, la conséquence (indiquée) dans le premier passage, c'est l'illustration et la glorification de ce jour, comme on a dit : *C'est pourquoi l'Éternel a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié* (Exode, XX, 10), ce qui est la conséquence résultant de la cause (indiquée par ces mots) : *Car en six jours etc.* Mais, si on nous en a fait une *loi*, et s'il nous a été ordonné, à nous, d'observer ce jour, c'est une conséquence (résultant) de cette autre cause : que nous étions *esclaves en Égypte*, où nous ne travaillions pas selon notre choix et quand nous voulions, et où nous n'étions pas libres de nous reposer. On nous a donc prescrit l'inaction et le repos, afin de réunir deux choses : 1° d'adopter une opinion vraie, à savoir (celle de) la nouveauté du monde, qui, du premier abord et par la plus légère réflexion, conduit à (reconnaître) l'existence de Dieu ; 2° de nous rappeler le bien que Dieu nous a fait en nous

(1) Littéralement : *Lorsque tous les hommes resteraient oisifs.*

(2) Il est curieux que le texte arabe et la version hébraïque d'Ibn-Tibbon portent ici, dans presque tous les mss. comme dans les éditions, במצרים, tandis que le texte biblique porte בארץ מצרים. L'auteur a fait probablement une erreur de mémoire en pensant à deux autres versets du Deutéronome (XVI, 12 ; XXIV, 18).

(3) C'est-à-dire : Les deux causes indiquées dans les deux Décalogues se justifient par les conséquences dont il va être parlé.

accordant le repos *de dessous les charges de l'Égypte* (Exode, VI, 6 et 7). C'est en quelque sorte un bienfait qui sert à la fois à confirmer une opinion spéculative et à produire le bien-être du corps (1).

CHAPITRE XXXII.

Il en est des opinions des hommes sur la prophétie comme de leurs opinions concernant l'éternité ou la nouveauté du monde; je veux dire que, de même que ceux pour qui l'existence de Dieu est avérée professent trois opinions (diverses) sur l'éternité ou la nouveauté du monde, comme nous l'avons exposé, de même aussi les opinions concernant la prophétie sont au nombre de trois (2). Je ne m'arrêterai pas à l'opinion de l'épicurien, — car

(1) Littéralement : *un bienfait général pour la confirmation de l'opinion spéculative et pour le bien-être de l'état corporel.* La plupart des mss. portent : פי צחיח אלראי אלנטֿרי. Et c'est aussi cette leçon que paraît exprimer Ibn-Tibbon, qui a : בדעת האמתי העיוני ; mais la construction nous oblige de considérer ici le mot צחיח, comme un nom d'action, dans le sens de תצחיח. Le ms. de Leyde (nº 18) porte en effet פי תצחיח, et Al-'Harîzi traduit : בקיום דעת העיון.

(2) Nous croyons, avec Isaac Abravanel, que l'auteur voyait une certaine relation entre les trois opinions sur la prophétie et les trois opinions qu'il a rapportées plus haut (chap. XIII) sur l'origine du monde; car on ne saurait supposer qu'il n'ait voulu parler que de la *triplicité* des opinions dans les deux sujets, qui n'est qu'une chose tout accidentelle et qui n'aurait pas mérité que l'auteur y insistât. Selon Abravanel, la première opinion sur la prophétie, celle de la foule vulgaire des croyants, est analogue à la première opinion sur l'origine du monde, celle qui fait tout émaner de la seule volonté de Dieu, sans admettre aucune espèce de matière première ou de *substratum* préexistant et apte à recevoir la forme. La deuxième opinion sur la prophétie correspond à la troisième sur l'origine du monde, ou à celle des péripatéticiens. Ces derniers, n'admettant rien de surnaturel, ne voient dans la prophétie que le développement et l'*entéléchie* d'une faculté que toute l'espèce humaine possède en puissance, de même que, selon eux, il y a dans

celui-ci ne croit pas à l'existence d'un Dieu, et comment, à plus forte raison, croirait-il à la prophétie? — mais je n'ai pour but que de rapporter les opinions de ceux qui croient en Dieu (1).

I. La *première opinion*, professée par ceux d'entre les peuples païens (2) qui croyaient à la prophétie, est aussi admise par certaines gens du vulgaire appartenant à notre religion (3). Dieu (disent-ils), choisissant celui qu'il veut d'entre les hommes, le rend prophète et lui donne une mission; et peu importe, selon eux, que cet homme soit savant ou ignorant, vieux ou jeune. Cependant ils mettent aussi pour condition qu'il soit un homme de bien et de bonnes mœurs; car personne n'a prétendu jusqu'ici que, selon cette opinion, Dieu accorde quelquefois le don de prophétie à un homme méchant, à moins qu'il ne l'ait d'abord ramené au bien.

l'univers une matière préexistante qui, de toute éternité, a reçu la forme. Enfin, la troisième opinion, qui attribue la prophétie à une faculté préexistante se développant par la volonté divine, est analogue à celle que Platon professe sur l'origine du monde, et selon laquelle le monde, sorti du chaos éternel, a eu un commencement temporel et a été *ordonné* par la libre volonté de Dieu. Voy. le commentaire d'Isaac Abravanel sur diverses parties du *Moré Néboukhim*, publié par M. J. Landau, IIe livraison (Prague, 1832, in-4°), fol. 20; cf. Isaac Arama, *'Akédâ*, chap. 35.

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ajoutent le mot בנבואה. Selon cette leçon, il faudrait traduire : *Les opinions que ceux qui croient en Dieu professent sur la prophétie;* mais tous les mss. du texte arabe ont seulement ארא מעתקד אלאלאה, et de même Al-'Harîzi : דעות המאמינים בבורא.

(2) Ibn-Tibbon a : המון הפתאים, et Al-'Harîzi : המון הסכלים, c'est-à-dire *la foule des ignorants;* mais, si l'auteur avait voulu parler des *ignorants* en général, il aurait dit الجهال. Par le mot الجاهلية, l'auteur désigne, conformément à l'usage des auteurs arabes, l'état des peuples qui n'ont point été instruits par une révélation divine, ou l'époque du paganisme.

(3) La version d'Ibn-Tibbon porte וקצת עמי אנשי תורתנו (dans quelques mss., וקצת המון מאנשי תורתנו); il a lu : ובעץ עואם אהל שריעתנא, comme le porte en effet le ms. de Leyde, n° 18.

II. La *deuxième opinion* est celle des philosophes (1); à savoir, que la prophétie est une certaine perfection (existant) dans la nature humaine; mais que l'individu humain n'obtient cette perfection qu'au moyen de l'*exercice*, qui fait passer à l'*acte* ce que l'espèce possède *en puissance* (2), à moins qu'il n'y soit mis obstacle par quelque empêchement tenant au tempérament ou par quelque cause extérieure. Car, toutes les fois que l'existence d'une perfection n'est que *possible* dans une certaine espèce, elle ne saurait exister jusqu'au dernier point dans chacun des individus de cette espèce (3), mais il faut nécessairement (qu'elle existe au moins) dans un individu quelconque (4); et si cette perfection est de nature à avoir besoin d'une cause déterminante pour se réaliser, il faut une telle cause (5). Selon cette opinion, il n'est pas possible que l'ignorant devienne prophète, ni qu'un homme sans avoir été prophète la veille le soit (subitement) le lendemain, comme quelqu'un qui fait une trouvaille. Mais voici, au contraire, ce qu'il en est : si l'homme supérieur, parfait dans ses qualités ration-

(1) L'auteur veut parler des péripatéticiens arabes, qui considèrent le don de prophétie comme le plus haut degré de développement des facultés rationnelles et morales de l'âme, degré auquel l'homme parvient moins par l'étude que par la purification de l'âme, en se détachant complétement des choses de ce monde et en se préparant ainsi à l'union la plus intime avec l'intellect actif, qui fait passer à l'acte toutes les facultés que notre âme possède en puissance. Voy. Ibn-Sînâ, dans l'analyse de Schahrestâni, p. 428-429 (trad. all., t. II, p. 331-332), et cf. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 364-365.

(2) Cf. la Ire partie, chap. XXXIV, deuxième cause (t. I, p. 119).

(3) Littéralement : ..., *comme il en est de toute perfection dont l'existence est* POSSIBLE *dans une certaine espèce; car l'existence de cette perfection ne saurait aller jusqu'à son extrémité et sa fin dans chacun etc.*

(4) Car, comme l'auteur le dit ailleurs, ce qui est *possible* pour l'espèce ne peut pas ne pas arriver nécessairement. Voy. ci-dessus, p. 39, et *ibid.* note 2.

(5) Plus littéralement : *Et si cette perfection est une chose qui a besoin, pour se réaliser, de quelque chose qui la fasse sortir* (ou *passer à l'acte*), *il faut quelque chose qui la fasse sortir.*

nelles et morales, possède en même temps la faculté imaginative la plus parfaite et s'est préparé de la manière que tu entendras (plus loin), il sera nécessairement prophète; car c'est là une perfection que nous possédons *naturellement*. Il ne se peut donc pas, selon cette opinion, qu'un individu, étant propre à la prophétie et s'y étant préparé, ne soit pas prophète, pas plus qu'il ne se peut qu'un individu d'un tempérament sain se nourrisse d'une bonne nourriture, sans qu'il en naisse un bon sang et autres choses semblables.

III. La *troisième opinion*, qui est celle de notre Loi et un principe fondamental de notre religion, est absolument semblable à cette opinion philosophique, à l'exception d'un seul point (1). En effet, nous croyons que celui qui est propre à la prophétie et qui y est préparé peut pourtant ne pas être prophète, ce qui dépend de la volonté divine. Selon moi, il en est de cela comme de tous les miracles, et c'est de la même catégorie (2); car la nature veut que tout homme qui, par sa constitution naturelle, est pro-

(1) L'opinion que l'auteur va exposer, et qu'il considère comme l'opinion orthodoxe, est loin d'être celle des principaux théologiens juifs, qui croient en général que les hautes facultés que possèdent les prophètes leur viennent de la volonté de Dieu, et non pas d'une certaine nature innée, מצד הבורא ולא מצד עצמם, comme dit Saadia (*Livre des croyances et des opinions*, liv. III, chap. 4, fin). Aussi l'opinion de Maïmonide, qui attribue aux facultés intellectuelles de l'homme une trop grande part dans la prophétie, et qui ne fait intervenir la volonté divine que comme un obstacle, n'a-t-elle pas manqué de trouver de nombreux contradicteurs. Voy. Joseph Albo, *'Ikkarîm,* liv. III, chap. 8 ; Isaac Arama, *'Akedâ*, chap. 35 (édition de Presbourg, in-8°, t. II, fol. 10 *b* et suiv.), et le post-scriptum d'Abravanel à son commentaire sur ce chapitre, *l. c.*, fol. 22 *a*.

(2) Littéralement : *et cela est*, *selon moi*, *semblable à tous les miracles et courant dans le même ordre*. C'est-à-dire : Si l'homme, tout en remplissant les conditions nécessaires pour la prophétie, n'arrive pourtant pas à être prophète, il y a là, comme dans tous les miracles, une véritable interruption des lois de la nature, qui doit être attribuée à la volonté divine.

pre (à la prophétie) et qui s'est exercé par son éducation et par son étude, devienne réellement prophète ; et, si cela lui est refusé, c'est comme quand on est empêché de mouvoir sa main, à l'exemple de Jéroboam (I Rois, XIII, 4), ou qu'on est empêché de voir, comme l'armée du roi de Syrie allant chercher [1] Elisée (II Rois, VI, 18). — Quant à ce (que j'ai dit) que c'est notre principe fondamental qu'il faut être préparé et s'être perfectionné dans les qualités morales et rationnelles, c'est ce qu'ont dit (les docteurs) : « La prophétie ne réside que dans l'homme savant, fort et riche [2] ». Nous avons déjà exposé cela dans le Commentaire sur la *Mischnâ* [3] et dans le grand ouvrage [4], et nous avons fait connaître que les *élèves des prophètes* s'occupaient constamment de la préparation. Mais, que celui qui est préparé peut pourtant subir un empêchement et ne pas devenir prophète, c'est ce que tu peux apprendre par l'histoire de Baruch, fils de Neria : car celui-ci s'était fait le suivant de Jérémie, qui l'exerça [5], l'instruisit et le prépara ; mais, tout animé

(1) Les deux versions hébraïques ont בעניין אלישע ; au lieu de ענר קצרה, les deux traducteurs ont lu ענר קצה, leçon qui se trouve en effet dans le ms. de Leyde, nº 18, mais qui est incorrecte.

(2) Voy. Talmud de Babylone, *Schabbath*, fol. 92 *a*, et *Nedarim*, fol. 38 *a*, où les éditions portent : אין הקב"ה משרה שכינתו אלא וכו'. L'auteur prend ici les mots *fort* et *riche* dans le sens moral qui leur est donné par Ben-Zôma : le *fort* est celui qui sait dompter ses passions ; le *riche*, celui qui se contente de ce qu'il possède. Voy. *Mischnâ*, IVe partie, traité *Aboth*, chap. IV, § 1, et l'Introduction de Maïmonide à ce même traité, intitulée *Huit Chapitres*, chap. VII.

(3) Voy. l'Introduction de Maïmonide à la 1re partie de la *Mischnâ*, ou *Séder Zera'îm* (Pococke, *Porta Mosis*, p. 18 et suiv.).

(4) C'est-à-dire, dans le *Mischné-Tôrâ*, ou Abrégé du Talmud, liv. I, traité *Yésodé ha-Tôrâ*, chap. VII.

(5) Le sujet du verbe וראצ̈ה et des deux verbes suivants est nécessairement Jérémie, et il aurait été plus correct d'écrire פראצ̈ה ; mais la leçon que nous avons adoptée est celle de tous les mss. La version d'Ibn-Tibbon ne rend que deux des trois verbes ; les éditions ont והכינו ולמדו, et les mss. ולמדו והכינו. Al-'Harîzi traduit : והרגילו ולמדו והכין נפשו.

qu'il était du désir de devenir prophète, cela lui fut pourtant refusé, comme il le dit : *Je me suis lassé dans mes gémissements et je n'ai point trouvé le repos* (Jérémie, XLV, 3), et il lui fut répondu par l'intermédiaire de Jérémie : *Voici ce que tu lui diras : Ainsi dit l'Éternel etc. Toi, tu recherches des grandeurs ! Ne les recherche point* (*ibid.*, vers. 4 et 5). A la vérité, on serait libre de dire qu'on a voulu déclarer par là que la prophétie, par rapport à Baruch, était trop de *grandeur* (1) ; de même on pourrait dire que dans le passage des Lamentations (II, 9) : *Même ses prophètes n'ont pas trouvé de vision de la part de l'Éternel*, (il faut

(1) Selon les commentaires rabbiniques, le mot *grandeurs*, dans les paroles de Jérémie, désigne la *prophétie* qu'ambitionnait Baruch et à laquelle il s'était préparé. Il résulterait donc de ce passage que, par la volonté divine, le don de prophétie peut être refusé à ceux-là même qui en sont dignes par leurs qualités naturelles et qui s'y sont dignement préparés. Cependant, ajoute l'auteur, il serait permis de voir dans les paroles de Jérémie la déclaration expresse que Baruch n'était pas suffisamment préparé, et que c'était de sa part une trop grande ambition que de vouloir être prophète, de sorte que le passage de Jérémie ne pourrait pas servir de preuve à la thèse qui vient d'être soutenue. — Les commentateurs s'étonnent que l'auteur réfute ainsi lui-même la seule preuve biblique qu'il a alléguée en faveur de sa thèse, et ils y voient l'aveu implicite qu'il préférait admettre l'opinion des philosophes sans aucune restriction. Mais l'auteur dit expressément que ceux qui voudraient entendre le passage du livre de Jérémie et celui des Lamentations (II, 9) dans ce sens que l'aptitude naturelle et la préparation suffisent seules pour former le prophète, trouveraient beaucoup d'autres passages, tant dans l'Écriture sainte que dans les écrits des docteurs, qui prouveraient que, par la volonté divine, le don de prophétie peut être refusé à celui-là même qui y est parfaitement préparé. Abravanel cite l'exemple des soixante-dix anciens, *qui prophétisèrent quand l'esprit reposait sur eux, mais qui ne continuèrent pas* (Nombres, XI, 35), ce qui prouve qu'ils cessèrent de prophétiser aussitôt que la volonté divine les en empêchait ; de même les prophètes Hosée (XII, 11) et Amos (III, 8) font évidemment dépendre la prophétie de la parole de Dieu ou de sa volonté. Voy. Abravanel, *l. c.*, fol. 20 *b*.

sous-entendre) parce qu'ils étaient dans l'exil [1], comme nous l'exposerons. Mais nous trouvons de nombreux passages, tant des textes bibliques que des paroles des docteurs, qui tous insistent sur ce principe fondamental, à savoir, que Dieu rend prophète qui il veut et quand il le veut, pourvu que ce soit un homme extrêmement parfait et (vraiment) supérieur; car pour les ignorants d'entre le vulgaire, cela ne nous paraît pas possible, — je veux dire que Dieu rende prophète [2] l'un d'eux, — pas plus qu'il ne serait possible qu'il rendît prophète un âne ou une grenouille. Tel est notre principe, (je veux dire) qu'il est indispensable de s'exercer et de se perfectionner, et que par là seulement naît la *possibilité* à laquelle se rattache la puissance divine [3].

Ne te laisse pas induire en erreur par ce passage : *Avant que je te formasse dans les entrailles (de ta mère), je t'ai connu, et avant que tu sortisses de son sein, je t'ai sanctifié* (Jérém., I, 5) [4]; car c'est là la condition de tout prophète, (je veux dire) qu'il lui faut une

(1) C'est-à-dire, parce que les afflictions de l'exil ne leur laissaient pas le loisir nécessaire pour se préparer; car il faut que le prophète ait l'esprit tranquille et libre de toute préoccupation. Voy. Talmud de Babylone, *Schabbath*, fol. 30 *b* : אין השכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות; cf. Maïmonide, *Yesodé ha-Tôrâ*, chap. VII, § 4, et ci-après, chap. XXXVI (p. 287).

(2) Le verbe ינבי est évidemment actif (يُنَبِّى) ayant pour sujet le mot אללה sous-entendu et pour régime אחרהם, et c'est à tort que les deux traducteurs hébreux l'ont traduit comme verbe neutre ou passif, l'un par שינבא et הנבא, l'autre par שיתנבא; nous avons donc écrit חמארא et צפרעא à l'accusatif, quoique les mss. portent חמאר et צפרע, sans א.

(3) C'est-à-dire : la puissance divine n'accorde le don de prophétie que lorsque cela est devenu possible par une bonne préparation. Tous les mss. ont קדרה אלאלאה, ce qu'Ibn-Tibbon a rendu par גזרת השם ית', en prenant קדרה dans le sens de קדר; Al-'Harîzi a : כח האלוהי.

(4) L'auteur veut dire qu'il ne faut pas conclure de ce passage que certains hommes soient prédestinés à la prophétie, par la seule volonté de Dieu, et sans qu'il leur faille une préparation intellectuelle ou morale.

disposition naturelle dès sa constitution primitive, comme on l'exposera. Quant à ces mots : *Je suis un jeune homme*, NA'AR (*ibid.*, vers. 6)(1), tu sais que la langue hébraïque appelle le pieux Joseph NA'AR (jeune homme), bien qu'il fût âgé de trente ans(2), et qu'on appelle aussi Josué NA'AR, bien qu'il approchât alors de la soixantaine. En effet, on dit (de ce dernier), à l'époque de l'affaire du veau d'or : *Et son serviteur Josué, fils de Nun, jeune homme* (NA'AR), *ne bougeait pas etc.* (Exode, XXXIII, 11). Or Moïse, notre maître, avait alors quatre-vingt-un ans(3), et sa vie entière fut de cent vingt ans; mais Josué, qui vécut encore quatorze ans après lui, arriva à l'âge de cent dix ans. Il est donc clair que Josué avait, à l'époque en question, cinquante-sept ans au moins, et cependant on l'appelle NA'AR.

Il ne faut pas non plus te laisser induire en erreur par ce qui se trouve dans les promesses (prophétiques), où il est dit : *Je répandrai mon esprit sur tous les mortels, de sorte que vos fils et vos filles prophétiseront* (Joël, II, 28); car il (le prophète) a expliqué cela et a fait connaître quelle serait cette prophétie, en disant : *Vos vieillards feront des songes, vos jeunes gens auront des visions* (*ibid.*). En effet, quiconque prédit une chose incon-

(1) Jérémie dit : *Je ne sais pas parler, car je suis un jeune homme*, נער; ce dont on pourrait inférer que, bien que jeune homme inexpérimenté, il pouvait être chargé d'une mission prophétique, et qu'il n'avait besoin d'aucune étude préparatoire. Pour répondre à cette objection, l'auteur cite quelques exemples qui prouvent que le mot hébreu NA'AR désigne aussi quelquefois un homme d'un âge mûr. Il désigne en effet le *serviteur*, n'importe de quel âge, comme le mot grec παῖς et le mot latin *puer;* mais ce sens ne peut s'appliquer au passage de Jérémie, et l'explication de l'auteur est évidemment forcée.

(2) L'auteur paraît faire allusion aux paroles du chef des échansons de Pharaon (Genèse, XLI, 12), qui désigne Joseph comme NA'AR, ou *jeune homme*, quoiqu'il eût alors près de trente ans (cf. *ibid.*, vers. 46).

(3) Tous les mss. portent : אחד ותמאנין ; nous avons écrit plus correctement אחדי au féminin, car il faut sous-entendre סנה. Plus loin les mss. portent incorrectement ארבעה עשר, pour ארבע עשרה ; de même מאיה ועשרה pour מאיה ועשר, et סבעה pour סבע.

nue [1], soit au moyen de la magie et de la divination, soit au moyen d'un songe vrai [2], est également appelé *prophète;* c'est pourquoi les prophètes de Baal et ceux d'Aschêrâ sont appelés *prophètes*. Ne vois-tu pas que Dieu a dit : *S'il s'élève au milieu de toi un prophète ou un* SONGEUR (Deut. XIII, 1)?

Quant à la *scène du mont Sinaï,* bien que tous (les Israélites), par la voie du miracle, vissent le grand feu et entendissent les sons redoutables et effrayants, il ne parvint pourtant au rang de la prophétie que ceux-là seuls qui y étaient propres, et cela à différents degrés. Tu le vois bien par ce passage : *Monte vers l'Éternel, toi, Aaron, Nadab, Abihu et soixante-dix d'entre les anciens d'Israël* (Exode, XXIV, 1). Lui (Moïse), il occupe le degré le plus élevé, comme il est dit : *Moïse seul s'approcha de Dieu, mais eux, ils ne s'approchèrent point* (*ibid.*, vers. 2); Aaron est placé au-dessous de lui, Nadab et Abihu sont au-dessous d'Aaron, les soixante-dix anciens au-dessous de Nadab et d'Abihu, et les autres au-dessous de ces derniers, selon leurs degrés de perfection. Un passage des docteurs dit : « Moïse forme une enceinte à part et Aaron une enceinte à part [3]. »

Puisque nous avons été amenés à parler de la *scène du mont Sinaï,* nous appellerons l'attention, dans un chapitre à part, sur les éclaircissements que fournissent, au sujet de cette *scène*, les

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont כל מגיד בעולם; au lieu de בעולם, il faut lire בנעלם comme l'ont les mss. Al-'Harîzi traduit : כל מודיע העתידות.

(2) Il nous paraît évident que le mot רויה (رُوْيَة) doit être pris ici dans le sens de رُويا, *songe,* et c'est à tort qu'Ibn-Tibbon a rendu ce mot par מחשבה, *pensée.* Le *songe vrai* est ce qu'Aristote appelle εὐθυονειρία. Voy. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 95, note 1.

(3) Le mot מחיצה, qui signifie proprement *paroi*, *mur de séparation, compartiment*, est ici employé au figuré pour désigner les différents degrés de perception. Voy. *Mekhiltha* ou comment. rabb. sur l'Exode, au chap. XIX, verset 24 (édit. de Venise, fol. 25, col. 1), et le commentaire de *Raschi* au même passage de l'Exode; cf. Abravanel, commentaire sur l'Exode, chap. XIX, 13e question.

textes (bibliques), quand on les examine bien, ainsi que les discours des docteurs.

CHAPITRE XXXIII.

Il est clair pour moi que, dans la *scène du mont Sinaï*, tout ce qui parvint à Moïse ne parvint pas dans sa totalité à tout Israël (1). La parole, au contraire, s'adressa à Moïse seul [c'est pourquoi l'allocution, dans le Décalogue, se fait à la deuxième personne du singulier], et lui, descendu au pied de la montagne, fit connaître au peuple ce qu'il avait entendu. Le texte du Pentateuque (dit) : *Je me tenais entre l'Éternel et vous, en ce temps-là, pour vous rapporter la parole de l'Éternel* (Deutér , V, 5), et on dit encore : *Moïse parlait et Dieu lui répondait par une voix* (Exode, XIX, 19); il est dit expressément dans le *Mekhilthâ* qu'il leur répétait chaque commandement comme il l'avait entendu (2). Un autre passage du Pentateuque dit : *Afin que le peuple entende quand je parlerai avec toi, etc.* (*ibid.*, vers. 9), ce qui prouve que la parole s'adressait à lui ; eux ils entendirent la *voix forte*, mais ils ne distinguèrent pas les paroles (3), et c'est de cette voix forte, entendue (par eux), qu'on a dit : *Quand vous entendîtes la voix* (Deutér., V, 20). On a dit encore : *Vous en—*

(1) C'est-à-dire : Le peuple n'entendit pas distinctement, et dans leur totalité, toutes les paroles divines qui parvinrent à l'oreille de Moïse. — Dans la version d'Ibn-Tibbon, les mots ג̇מיע et הו כלה n'ont pas été reproduits ; cependant le premier de ces mots est rendu dans les mss. et dans les commentaires, qui ont : כל המגיע למשה. Quelques mss. portent קול המגיע, ce qui est une faute. Al-'Harîzi traduit : לא היו כל הדברים המגיעים למשה מגיעים לכל ישראל.

(2) Voy. *Mekhilthâ*, sur le verset וידבר אלהים (Exode, XX, 1) : מלמד שאמר המקום עשרת הדברות בדבור אחד חזר ופרשן דבור דבור בפני עצמו.

(3) Littéralement : *non la distinction du discours*.

tendiez une VOIX *de paroles, sans voir aucune figure; rien qu'une* VOIX (*ibid.*, IV, 12); mais on n'a pas dit *vous entendiez des paroles.* Toutes les fois donc qu'il est question de paroles entendues, on ne veut parler que de la *voix* qu'on entendait; ce fut Moïse qui entendit les paroles et qui les leur rapporta. Voilà ce qui est évident par le texte du Pentateuque et par plusieurs discours des docteurs.

Cependant, (je dois citer) de ces derniers une assertion rapportée dans plusieurs endroits des *Midraschîm* et qui se trouve aussi dans le Talmud; c'est celle-ci : « JE SUIS et TU N'AURAS POINT, ils les entendirent de la bouche de la Toute-Puissance (1). » Ils veulent dire par là que ces paroles leur parvinrent (directement), comme elles parvinrent à Moïse, notre maître, et que ce ne fut pas Moïse qui les leur fit parvenir. En effet, ces deux principes, je veux dire l'existence de Dieu et son unité, on les conçoit par la (simple) spéculation humaine (2); et tout ce qui peut être su par une démonstration l'est absolument au même titre par le prophète et par tout autre qui le sait, sans qu'il y ait là une supériorité de l'un sur l'autre. Ces deux principes donc ne sont pas connus seulement par la *prophétie*, (comme le dit) le texte du Pentateuque : *On te l'a fait voir afin que tu reconnusses etc.* (Deutér., IV, 35) (3). Quant aux autres commande-

(1) C'est-à-dire : les deux premiers commandements, commençant l'un par les mots *je suis l'Éternel ton Dieu*, et l'autre par les mots *tu n'auras point d'autres dieux*, tous les Hébreux présents devant le mont Sinaï les entendirent prononcer par Dieu lui-même. Voy. Talmud de Babylone, traité *Maccoth*, fol. 24 *a; Midrasch du cantique*, ou *Schir ha-Schirim rabba,* fol. 3, col. 2. — Selon ce passage donc, les deux premiers commandements feraient une exception au principe que l'auteur vient de poser, puisque tout le peuple entendit directement chaque parole de la voix de Dieu, sans avoir besoin de l'intermédiaire de Moïse.

(2) C'est-à-dire : ce sont des principes philosophiques parfaitement démontrables, et pour lesquels on n'a pas besoin d'une révélation prophétique.

(3) Voici quel est, selon l'auteur, le sens de ce passage du Deutéronome : on t'a montré la voie pour *savoir*, c'est-à-dire pour *reconnaître*,

ments, ils sont de la catégorie des *opinions probables* et des choses acceptées par tradition, et non de la catégorie des choses *intelligibles* (1).

Mais, quoi qu'ils aient pu dire à cet égard, ce que comportent (2) les textes (bibliques) et les paroles des docteurs, c'est que tous les Israélites n'entendirent dans cette scène qu'un seul son, en une fois (3); et c'est le son par lequel Moïse et tout Israël entendirent (les deux commandements) JE SUIS et TU N'AURAS POINT, que Moïse leur fit entendre (de nouveau) dans son propre langage, en prononçant distinctement des lettres intelligibles (4). Les docteurs se

par la seule voie de l'intelligence et de la science, que Dieu existe et qu'il n'y a pas d'autre Dieu en dehors de lui.

(1) Les huit autres commandements concernent des choses qui ne sont pas du domaine de l'intelligence, et qui ne sauraient être l'objet d'un *syllogisme démonstratif;* ils concernent les vertus et les vices, le bien et le mal, qui sont du domaine des *opinions probables,* ou bien même ce sont des choses purement *traditionnelles*, comme par exemple le quatrième commandement relatif au sabbat. Sur le sens du mot אלמשהוראת, voy. le t. I, p. 39, note 1.

(2) Le verbe استقل a ici le sens de احتمل, *supporter*, *comporter*, *admettre*, *permettre;* l'auteur veut dire que c'est l'opinion qui, d'après les textes, est admissible.

(3) C'est-a-dire : un seul son prolongé, sans aucun intervalle. Voy. *Mekhilthâ*, *l. c.* (cf. *Yalkout*, t. I, nº 285) : שאמר מלמד הדבִרים כל את המקום עשרת הדברות בדבור אחד מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן. Cf. *Midrasch Tan'houma*, section יתרו (fol. 51, col. 3) : אמרו ז"ל שעשרת הדברות כלן בקול אחד יצאו מפי הגבורה וכו'. Je pense que dans le texte arabe (קול ואחד), il faut considérer קול comme un mot hébreu signifiant *voix*, *son*. C'est aussi dans ce sens qu'il a été pris par Ibn-Tibbon, qui a : קול אחד, tandis qu'Al-'Harîzi traduit : דבור אחד. Immédiatement après, les mots והו אלקול sont rendus dans la version d'Ibn-Tibbon par והוא המאמר, et dans celle d'Al-'Harîzi par והוא הדבור. Cependant dans le commentaire d'Ephodi, on lit וזהו הקול.

(4) L'auteur juge donc admissible l'opinion de certains docteurs, qui disent que tous les Israélites entendirent proclamer les deux premiers commandements par la voix divine elle-même. Mais, selon le principe qu'il a posé au commencement du chapitre, il pense que Moïse seul les

sont prononcés dans ce sens, en s'appuyant de ces mots [1] : UNE FOIS *Dieu a parlé, deux fois j'ai entendu cela* (Ps. LXII, 12), et ils ont clairement dit, au commencement du *Midrasch 'Hazîtha*, qu'ils n'entendirent pas d'autre *voix* émanée (directement) de Dieu [2], ce qu'indique aussi le texte du Pentateuque : ... *avec*

entendit distinctement, tandis que pour le peuple ce n'était qu'un son de voix confus ; ce qui signifie que, même ces choses purement intelligibles et parfaitement démontrables, Moïse en avait une intelligence plus claire et plus profonde que tous les autres Israélites. Si l'on explique dans ce sens ce qui a été dit pour les deux premiers commandements, il faut supposer qu'en ce qui concerne les huit autres commandements, le peuple n'entendit même plus le son confus qu'il avait entendu d'abord, et que ces commandements lui furent simplement rapportés par Moïse, au nom de Dieu, comme tous les autres commandements de la loi divine. Mais, soit que l'on admette que le peuple ait entendu directement de la voix divine tout le Décalogue, soit qu'il n'ait entendu que les deux premiers commandements, ce que l'auteur veut établir avant tout, c'est que le peuple n'entendit cette voix divine que confusément et que les paroles ne frappèrent pas distinctement son oreille.

(1) Littéralement : *Les docteurs ont mentionné cela, en l'appuyant, etc.* L'auteur veut parler de ce son de voix prolongé et confus que les Israélites entendirent pendant la proclamation, soit de tout le Décalogue, soit des deux premiers commandements seulement. Voy. *Mekhîltha, l. c.*, *Yalkout*, t. I, nº 285, et t. II, nº 783 :
שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם בשר ודם אינו משמיע ב׳ דברים כאחד אבל מי שאמר והיה העולם אמר עשרת הדברות בדבור אחד שנאמר אחת דבר אלהים וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר.

(2) Ici, les deux traducteurs hébreux ont considéré קול comme un mot arabe et l'ont rendu, l'un par מאמר, l'autre par דבור ; mais il résulte de l'ensemble qu'il est toujours question de la *voix divine* entendue par tous les Israélites, et qui leur inspira tant de terreur. Après la proclamation des commandements, dit l'auteur, ils n'entendirent plus cette voix divine, mais seulement la voix du tonnerre. Dans le passage du *Midrasch* que l'auteur invoque (*Schîr ha-Schirim rabbâ, l. c.*), il est dit que, selon R. Josué, fils de Lévi, les Israélites n'entendirent proclamer, *par la bouche de Dieu*, que les deux premiers commandements, mais que, selon les autres docteurs, ils entendirent tout le Décalogue ; tous s'ac-

une grande voix, qui ne continua point (Deutér., V, 19). Ce fut après avoir entendu cette première voix, qu'arriva ce qu'on raconte de la terreur qu'ils éprouvaient et de leur peur violente, et (qu'ils prononcèrent) les paroles qu'on rapporte : *Et vous dîtes : voici, l'Éternel, notre Dieu, nous a fait voir etc. Et maintenant pourquoi mourrions-nous etc. ? Approche toi et écoute etc.* (*ibid.*, vers. 21-24). Il s'avança donc, lui, le plus illustre des mortels, une seconde fois, reçut le reste des commandements un à un [1], descendit au pied de la montagne, et les leur fit entendre au milieu de ce spectacle grandiose. Ils voyaient les feux et entendaient les voix, je veux dire ces voix [2] qui sont (désignées par les mots) *des voix et des éclairs* (Exode, XIX, 16), comme le tonnerre et le fort retentissement du cor ; et partout où l'on parle (dans cette occasion) de plusieurs *voix* qu'on entendait, comme par exemple : *Et tout le peuple apercevait* [3] *les voix* (*ibid.*, XX, 15), il ne s'agit que du retentissement du cor, du tonnerre, etc. Mais la *voix de l'Éternel*, je veux dire la *voix créée* [4], par laquelle fut communiquée la *parole* (de Dieu), ils ne l'entendirent qu'une seule fois, comme le dit textuellement le Pentateuque et comme l'ont exposé les docteurs à l'endroit que je t'ai fait remarquer. C'est cette voix (dont on a dit) que « leur âme s'é-

cordent donc à dire que par *les voix* dont il est question avant et après le Décalogue, il ne faut pas entendre *la voix divine*, mais le retentissement des cors et du tonnerre. — Par מדרש חזית, on désigne le *Midrasch* du Cantique des Cantiques, qui commence par la citation du verset חזית איש מהיר במלאכתו (Prov. XXII, 29).

(1) L'auteur parle encore ici dans le sens de ceux qui disent que les Israélites n'entendirent eux-mêmes directement que les deux premiers commandements, opinion que l'auteur a jugée admissible et qu'en définitive il paraît adopter. Voy. ci-dessus, p. 270, note 4.

(2) Les mots אעני תלך אלאצואת n'ont pas été rendus dans les versions d'Ibn-Tibbon et d'Al-'Harîzi, et ne se trouvent pas non plus dans le ms. de Leyde, nº 18.

(3) Littéralement : *voyait*. Cf. le t. I, chap. XLVI, p. 161.

(4) Voyez le t. I, chap. LXV, p. 290, et *ibid.*, note 2.

chappa en l'entendant[1], » et au moyen de laquelle furent perçus les deux premiers commandements.

Il faut savoir cependant que, pour cette *voix* même, leur degré (de perception) n'était point égal à celui de Moïse, notre maître. Je dois appeler ton attention sur ce mystère et te faire savoir que c'est là une chose traditionnellement admise par notre nation et connue par ses savants. En effet, tous les passages où tu trouves (les mots) : *Et l'Éternel parla à Moïse en disant*, Onkelos les traduit (littéralement) par ומלל יי״, *Et l'Éternel parla etc.* Et de même (il traduit les mots) : *Et l'Éternel prononça toutes ces paroles* (Exode, XX, 1) par ומלל יי״ ית כל פתגמיא. Mais, ces paroles des Israélites (adressées) à Moïse : *Et que Dieu ne parle pas avec nous* (*ibid.*, vers. 16), il les traduit par ולא יתמלל עמנא מן קדם יי״, *et qu'il ne soit pas parlé avec nous de la part de Dieu.* Il t'a donc révélé par là la distinction que nous avons établie[2]. Tu sais que ces choses re-

(1) Par les mots hébreux יצאה נשמתן בשמעו, l'auteur fait allusion à un passage du *Midrasch* du Cantique des Cantiques, chap. V, verset 6 (fol. 19, col. 4) : נפשי יצאה בדברו מקול דבורו הראשון שאמר אנכי ה׳ אלהיך. Cf. *Yalkout*, au même verset du Cantique (t. II, nº 988, fol. 179, col. 4) : בדבור ראשון יצאה נשמתן של ישראל.

(2) Littéralement : *L'ensemble que nous avons séparé.* L'auteur veut dire qu'Onkelos, par sa manière de traduire, a fait ressortir la distinction qu'il faut établir dans cette perception, commune à Moïse et aux autres Israélites, en indiquant que Moïse perçut la parole divine distinctement et directement par son intelligence qui la lui retraçait avec clarté, tandis que pour les autres Israélites elle était en quelque sorte voilée ; car ceux-ci ne la perçurent que confusément, et elle ne put pas frapper si vivement leur intelligence, qui était troublée par les sens. — Selon R. Moïse ben-Na'hman (Commentaire sur le Pentateuque, Exode, XX, 16), l'observation de Maïmonide au sujet d'Onkelos serait peu fondée ; il cite à ce sujet plusieurs passages de la version d'Onkelos, où la communication de la parole divine aux Israélites est exprimée par les mots מלל יי״ (Voy. Exode, XX, 19 ; Deutéronome, V, 4, 19 et 21), et un autre passage où la communication faite à Moïse lui-même est exprimée par la périphrase מן קדם יי״ (Voy. Exode, XIX, 19). — Abravanel, pour justifier Maïmonide, fait observer que, dans les quatre pre-

marquables et importantes, Onkelos, comme on l'a dit expressément, les apprit de la bouche de R. Eliézer et de R. Josué (1), qui sont les *docteurs d'Israël* par excellence (2).

Il faut savoir tout cela et te le rappeler ; car il est impossible de pénétrer dans la *scène du mont Sinaï* plus profondément qu'on ne l'a fait (3), (cette scène) étant du nombre des *secrets de la loi*. La vraie nature de cette perception et les circonstances qui l'accompagnaient sont pour nous une chose très obscure (4); car il n'y en a jamais eu de semblable auparavant, et il n'y en aura pas dans l'avenir. Sache-le bien.

CHAPITRE XXXIV.

Quant à ce passage qu'on rencontre dans le Pentateuque, et qui dit : *Voici, j'envoie un ange devant toi etc.* (Exode, XXIII, 20), le sens de ce passage a été expliqué dans le Deutéronome (XXIII, 18), où on lit que Dieu dit à Moïse, dans la *scène du mont*

miers passages, le texte hébreu lui-même indique suffisamment que la parole se communiquait par un intermédiaire désigné par les mots *ciel* (מן השמים) et *feu* (מתוך האש), et que, par conséquent, Onkelos n'était pas obligé d'employer une périphrase ; quant au dernier passage, on y parle de la voix divine entendue à la fois par Moïse et par le peuple hébreu, et c'est pour cela qu'Onkelos a cru devoir se servir ici de la périphrase מן קדם ייי. Voy. le Commentaire d'Abravanel sur notre chapitre, fol. 26 *b* et 27 *a*.

(1) Voy. Talmud de Babylone, traité *Meghîllâ*, fol. 3 *a*.

(2) La version d'Ibn-Tibbon porte החכמים שבישראל, *les plus sages dans Israël*. Le mot החכמים doit être considéré comme un superlatif, par lequel le traducteur a voulu rendre le mot arabe באטלאק, *par excellence* ou *dans le sens absolu*. Al-'Harîzi traduit : אשר הם חכמי ישראל במלה מוחלטת.

(3) Plus littéralement : *dans une mesure plus grande que ce qu'ils* (les docteurs) *en ont dit*.

(4) Littéralement : *la vérité de cette perception et quel en était l'état, c'est ce qui est très occulte pour nous*. Le mot כפי (خَفِيّ) doit être considéré comme un adjectif neutre : *quelque chose d'occulte*.

Sinaï : Je leur susciterai un prophète etc. (1). Ce qui le prouve (2), c'est qu'on dit (en parlant) de cet ange : *Prends garde à lui et écoute sa voix etc.* (Exode, XXIII, 21), ordre qui s'adresse indubitablement à la foule; mais l'ange ne se manifestait pas à la foule, à laquelle il ne communiquait (directement) ni ordre, ni défense, pour qu'elle dût être avertie de ne pas se montrer rebelle à lui. Le sens de ces paroles ne peut donc être que celui-ci : que Dieu leur fit savoir qu'il y aurait parmi eux un prophète, auquel viendrait un ange, qui lui parlerait, et qui lui communiquerait des ordres et des défenses; Dieu nous ordonne donc de ne pas être rebelles à cet ange dont le prophète nous ferait parvenir la parole, comme on a dit clairement dans le Deutéronome (XVIII, 15) : *Vous lui obéirez*, et encore : *Et quiconque n'obéira pas à mes paroles qu'il aura dites* EN MON NOM *etc.* (*ibid.*, v. 19), ce qui explique les mots *parce que* MON NOM *est en lui* (Exode, XXIII, 21) (3).

Tout cela (leur fut dit) seulement pour leur donner l'avertissement suivant (4) : Ce spectacle grandiose que vous avez vu, c'est-à-dire la *scène* (5) *du mont Sinaï*, n'est pas une chose qui

(1) L'auteur veut dire, non pas que le *messager*, ou l'ange, dont il est question dans le passage de l'Exode, est lui-même le *prophète* dont parle le Deutéronome, mais qu'il désigne l'*intellect actif* qui inspire le prophète. Il résulte évidemment de ce que l'auteur a dit plus haut (ch. VII, p. 76), que, dans le passage de l'Exode, il faut entendre par *ange* celle des intelligences *séparées*, ou des forces supérieures, par laquelle Dieu communique avec le prophète.

(2) C'est-à-dire : ce qui prouve qu'il s'agit ici de la puissance supérieure qui est en rapport avec le prophète, et non pas d'un ange qui aurait marché à la tête du peuple et qui se serait révélé à lui.

(3) Cf. la Ire partie de cet ouvrage, chap. LXIV (t. I, p. 286).

(4) Littéralement, *pour leur faire savoir que etc.* La conjonction أَنْ, *que*, sert ici à introduire le discours direct. Cf. le t. I, p. 283, note 4. Au lieu de אעלאמא (إِعْلَامًا), les mss. ont אעלאם ; cet infinitif, il me semble, doit être pris adverbialement et être mis à l'accusatif.

(5) Dans la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire מעמד au lieu de במעמד.

doive se continuer pour vous; il n'y en aura pas de semblable dans l'avenir, et il n'y aura pas non plus toujours de *feu* ni de *nuée*, comme il y en a maintenant *continuellement sur le tabernacle* (1). Mais un ange que j'enverrai à vos prophètes vous conquerra les pays, déploiera (2) la terre devant vous, et vous fera connaître ce que vous devez faire (3); c'est lui qui vous fera savoir ce qu'il faut aborder et ce qu'il faut éviter. — Par là aussi a été donné le principe que je n'ai cessé d'exposer (4), à savoir,

(1) Voy. Exode, chap. XL, verset 38; Nombres, chap. IX, versets 15 et 16.

(2) Le verbe مهّد signifie *étendre*, *déployer*, *préparer*. Le sens est : il vous rendra accessible la terre que vous devez conquérir. Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont וישקיט, *il apaisera;* dans quelques mss. on lit ויזמן, *il préparera*. Al-'Harîzi a : ויושיבכם על הארץ.

(3) Ces mots se rapportent encore à ce qu'il y aurait à faire pour la prise en possession du pays conquis, tandis que les mots suivants se rapportent en général aux règles de conduite qu'ils devaient observer dans la suite. La conjonction ف, dans פיעלמכם, indique que ce verbe désigne une action nouvelle, suite ou conséquence de la précédente. Dans la version d'Ibn-Tibbon, les mots וילמדכם מה שצריך לעשותו peuvent paraître une répétition inutile de ויודיעכם מה שתעשוהו.

(4) C'est-à-dire : par l'explication du passage *Voici, j'envoie un ange devant toi*, appliqué aux prophètes qui viendraient après Moïse, on a fait connaître le principe que l'auteur a exposé ailleurs et dont traite le chapitre suivant, à savoir, que les autres prophètes, avant et après Moïse, reçurent l'inspiration divine par un ange, c'est-à-dire par quelque chose d'*intermédiaire*, comme l'intellect actif, ou seulement l'imagination. Le verbe אעטי doit être considéré, je crois, comme prétérit passif (أُعْطِيَ); comme il précède le sujet אלואערה̈, il a pu être mis au masculin, quoique ce sujet soit du féminin; de même, selon la version d'Ibn-Tibbon, le verbe נתן doit être prononcé נִתַּן, ce qui est indiqué dans quelques mss. par l'écriture *pleine :* ניתן. Dans plusieurs de nos mss. arabes on lit אעטא, ce qui doit être considéré comme un *nom d'action* (إعْطَاء), de sorte qu'il faudrait traduire en hébreu : ובזה גם כן נתינת היסוד. Le mot איצׄא, *aussi*, ne se trouve pas dans tous les mss. et n'a pas été rendu dans les deux versets hébreux.

qu'à tout prophète autre que Moïse, notre maître, la révélation arrivait par l'intermédiaire d'un ange. Sache bien cela.

CHAPITRE XXXV.

J'ai déjà exposé à tout le monde (1), dans le Commentaire sur la *Mischnâ* et dans le *Mischné Tôrâ*, les quatre différences par lesquelles la prophétie de Moïse, notre maître, se distinguait de celle des autres prophètes; et j'en ai donné les preuves et montré l'évidence (2). Il n'est donc pas besoin de répéter cela, et c'est aussi en dehors du but de ce traité.

Je dois te faire savoir que tout ce que je dis sur la prophétie, dans les chapitres de ce traité, ne se rapporte qu'à la qualité prophétique de tous les prophètes qui furent avant Moïse et de ceux qui devaient venir après lui; mais, pour ce qui est de la prophétie de Moïse, notre maître, je ne l'aborderai pas, dans

(1) C'est-à-dire, dans un langage populaire, accessible à tout le monde, comme l'est celui des ouvrages talmudiques de notre auteur.

(2) Voy. le Comment. sur la *Mischnâ*, Introduction au Xe (XIe) chap. du traité *Synhédrîn*, septième article de foi (Pococke, *Porta Mosis*, p. 169-173); *Mischné Tôrâ* ou Abrégé du Talmud, traité *Yesôdé ha-Tôrâ*, chap. VII, § 6. L'auteur y signale les différences suivantes : 1° Dieu ne parlait à tous les prophètes en général que par un *intermédiaire*, tandis qu'il parlait à Moïse sans intermédiaire. 2° Tous les prophètes n'avaient leurs révélations divines que dans des songes ou des visions nocturnes, ou dans un état d'assoupissement, dans lequel les sens cessaient de fonctionner; mais Moïse avait ses inspirations dans l'état de veille et en pleine possession de toutes ses facultés. 3° Tous les prophètes éprouvaient, pendant leur vision, un tremblement convulsif et un trouble extrême; Moïse était toujours dans un calme parfait. 4° Tous les prophètes, quoique parfaitement préparés pour l'inspiration divine, n'étaient inspirés qu'à certaines époques, par une grâce particulière de la volonté divine; Moïse avait le privilége de pouvoir spontanément et à toute heure appeler l'inspiration divine.

ces chapitres, même par un seul mot, ni expressément, ni par allusion. En effet, selon moi, ce n'est que par *amphibologie* (1), que le nom de *prophète* s'applique à la fois à Moïse et aux autres; et il en est de même, selon moi, de ses miracles et de ceux des autres, car ses miracles ne sont pas de la même catégorie que ceux des autres prophètes. La preuve tirée de la loi, (pour établir) que sa prophétie était distincte de celle de tous ses prédécesseurs, est dans ces mots : *J'apparus à Abraham, etc., mais je ne me suis pas fait connaître à eux par mon nom d'*ÉTERNEL (Exode, VI, 3); car on nous a fait savoir par là que sa perception n'était point semblable à celle des patriarches, mais plus grande, ni, à plus forte raison, (semblable) à celles des autres (prophètes) antérieurs (2). Mais, que sa prophétie était distincte aussi de celle de tous ses successeurs, c'est ce qui a été dit, sous forme de simple énoncé (3) : *Et il ne s'est plus levé, dans Israël, de prophète comme Moïse, que Dieu ait connu face à face* (Deut., XXXIV, 10) : on a donc dit clairement que sa perception était distincte de la perception de tous ceux qui devaient lui succéder parmi les Israélites, — lesquels (pourtant) furent *un royaume de prêtres et un peuple saint* (Exode, XIX, 6), *et au milieu desquels était l'Éternel* (Nombres, XVI, 3), — et, à plus forte raison, parmi les autres nations (4). Ce qui distingue généralement ses miracles de

(1) A un point de vue, on peut considérer le nom de *prophète* comme un nom *commun*, convenant à Moïse comme à tous les autres prophètes; mais, à un autre point de vue, on peut le considérer comme nom *homonyme*, puisqu'il y a une différence essentielle et bien tranchée entre Moïse et les autres prophètes. C'est donc ce qu'on appelle un *nom ambigu* ou *amphibologique*. Voy. le t. I de cet ouvrage, p. 6, note 3, et p. 229.

(2) Comme par exemple, Noé, Sem et Eber.

(3) L'auteur veut dire que, dans le passage qu'il va citer, la chose est simplement énoncée comme un fait, et non pas exposée sous forme de théorie.

(4) C'est-à-dire : et à plus forte raison la perception de Moïse devait-elle essentiellement différer de la perception de ceux qui, parmi les nations païennes, passaient pour prophètes, comme par exemple Bileam.

ceux de tout autre prophète en général, c'est que tous les miracles que faisaient les prophètes, ou qui étaient faits en leur faveur, n'étaient connus que de quelques personnes, comme par exemple les miracles d'Élie et d'Élisée; ne vois-tu pas que le roi d'Israël s'en informe (1), et demande à Guéhazi de les lui faire connaître, comme il est dit : *Raconte-moi donc toutes les grandes choses qu'Élisée a faites; et il raconta etc. Et Guéhazi dit : Mon Seigneur, le Roi, voici cette femme et voici son fils qu'Élisée a rappelé à la vie* (II Rois, VIII, 4 et 5). Il en est ainsi des miracles de tout prophète, à l'exception de Moïse, notre maître; c'est pourquoi l'Écriture déclare au sujet de ce dernier, également sous forme d'énoncé (2), qu'il ne s'élèvera jamais de prophète qui fera des miracles publiquement, devant l'ami et l'adversaire (3), comme a fait Moïse. C'est là ce qui est dit : *Et il ne s'est plus levé de prophète etc., à l'égard de tous les signes et miracles etc., aux yeux de tout Israël* (Deut., XXXIV, 10-12); on a donc ici lié ensemble et réuni à la fois (4) les deux choses : qu'il ne se lèvera plus (de prophète) qui aura la même perception que lui, ni qui fera ce qu'il a fait. Ensuite on déclare que ces miracles furent faits *devant Pharaon, tous ses serviteurs et tout son pays*, ses adversaires, comme aussi en présence de tous les Israélites, ses partisans : *aux yeux de tout Israël;* c'est là

(1) La version d'Ibn-Tibbon porte : תמה מהם, ou, selon quelques mss., יתמה מהם, *s'en étonnait;* cette traduction est inexacte, comme l'a déjà fait observer Ibn-Falaquéra. Voy. Append. du *Moré ha-Moré*, p. 155 :
יסתפהם ענהא העתיק יתמה מהם והעתקתו יבקש ידיעתם והחריזי העתיק ישאל בעדם ·

(2) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il manque les mots על צד ההגדה, qui se trouvent dans quelques mss.

(3) La version d'Ibn-Tibbon porte : האוהב והשונא הנאות לו והחולק עליו ; c'est une double traduction des mots arabes אלמואלף לה ואלמכ̇אלף עליה.

(4) Ibn-Tibbon et Al-'Harîzi n'ont rendu que l'un des deux verbes synonymes : כי קשר הנה שני עניינים יחד.

une chose qui n'avait eu lieu chez aucun prophète avant lui [1], et sa prédiction véridique a annoncé d'avance que cela n'aurait lieu chez aucun autre.

Ne te laisse pas induire en erreur par ce qu'on a dit au sujet de la lumière du soleil, qui s'arrêta pour Josué pendant des heures : *Et il dit en présence d'Israël* (Jos., X, 12); car on n'a pas dit *de* TOUT *Israël*, comme on l'a fait au sujet de Moïse. De même Élie, sur le mont Carmel, n'agit que devant un petit nombre d'hommes [2]. Si je dis *pendant des heures*, c'est qu'il me semble que les mots כיום תמים (*environ un jour entier*, Josué, X, 13) signifient *comme le plus long jour qui soit;* car תמים signifie *complet*. C'est donc comme si on avait dit que cette journée de Gabaon fut pour eux comme le plus long des jours d'été dans ces contrées [3].

Après que tu m'auras mis à part, dans ton esprit, la prophétie de Moïse et ses miracles, — car il s'agit là d'une perception et

(1) Le ms. de Leyde, nº 18, porte בעדה, *après lui ;* de même Al-'Harîzi, אחריו.

(2) Voy. I Rois, chap. XVIII, versets 19-39.

(3) L'auteur n'exprime pas clairement toute sa pensée. Selon les commentateurs, il indique par les mots ענדהם, *pour eux*, et הנאך, *là* (c'est-à-dire, dans ces contrées), que le miracle était purement local et qu'il ne faut point penser à un véritable ralentissement dans le mouvement de la sphère du soleil ; car un tel miracle aurait causé une catastrophe universelle. En effet, comme l'auteur le dit expressément ailleurs (Ire partie, chap. LXXII, p. 362) : « De même que, lorsque le cœur s'arrête un seul instant, l'individu meurt, et ses mouvements et ses facultés cessent, de même, si les sphères célestes s'arrêtaient, ce serait la mort de l'univers entier et l'anéantissement de tout ce qui s'y trouve. » — Maïmonide paraît donc insinuer ici que, lors du combat de Gabaon, le jour avait paru aux Israélites se prolonger au delà de ses limites ordinaires, à cause des grandes choses qui s'étaient accomplies ; ou bien que, par un miracle, Dieu avait fait paraître une lumière indépendante de celle du soleil, de sorte qu'on aurait dit que le soleil lui-même s'était arrêté.

d'actes également extraordinaires (1), — et que tu seras convaincu que c'est là un degré que nous sommes incapables de comprendre dans toute sa réalité, tu entendras ce que je dirai, dans tous ces chapitres (suivants), sur la prophétie et sur les différents degrés qu'y occupent les prophètes, abstraction faite de ce premier degré (de Moïse) (2). Voilà ce que j'avais à dire dans ce chapitre.

CHAPITRE XXXVI.

Sache que la prophétie, en réalité (3), est une émanation de Dieu, qui se répand, par l'intermédiaire de l'intellect actif, sur la faculté rationnelle d'abord, et ensuite sur la faculté imaginative; c'est le plus haut degré de l'homme et le terme de la perfection à laquelle son espèce peut atteindre, et cet état est la plus haute perfection de la faculté imaginative. C'est une chose qui ne saurait nullement exister dans tout homme, et ce n'est pas une chose à laquelle on puisse arriver en se perfectionnant dans les sciences spéculatives et par l'amélioration des mœurs, dussent-elles toutes être les meilleures et les plus belles, sans qu'il s'y joigne la plus grande perfection possible de la faculté de l'imagination dans sa formation primitive. Tu sais que la perfection de ces facultés corporelles, du nombre desquelles est la faculté imaginative, dépend de la meilleure complexion possible de tel organe portant telle faculté, de sa plus belle proportion et de la plus grande pureté de sa matière (4); c'est là une chose dont il

(1) Littéralement : *car la singularité de cette perception est comme la singularité de ces actes.*

(2) Littéralement : *tout cela après ce degré* (dont il a été parlé).

(3) Littéralement : *la réalité de la prophétie et sa quiddité.*

(4) Ibn-Tibbon rend ici le mot מאדה, *matière*, par ליחה, *humeur;* il en fait de même dans plusieurs autres passages. Voy., par exemple, le chap. LXXII de la Ire partie, texte arabe, fol. 102 *a*, et trad. franç., p. 368.

n'est nullement possible de réparer la perte[1], ou de suppléer la défectuosité, au moyen du régime. Car l'organe dont la complexion a été mauvaise dès le principe de sa formation, le régime réparateur peut tout au plus le conserver dans un certain degré de santé, sans pouvoir le ramener à la meilleure constitution possible ; mais, si son infirmité provient de sa disproportion[2], de sa position, ou de sa substance, je veux dire de la matière même dont il a été formé, alors il n'y a pas moyen d'y remédier[3]. Tu sais bien tout cela ; il serait donc inutile d'entrer à ce sujet dans de longues explications.

Tu connais aussi les actions de cette faculté imaginative, consistant à garder le souvenir des choses sensibles, à les combiner[4], et, ce qui est (particulièrement) dans sa nature, à retracer (les images) ; son activité[5] la plus grande et la plus noble n'a lieu que lorsque les sens reposent et cessent de fonctionner, et c'est alors qu'il lui survient une certaine inspiration, (qui est) en raison de sa disposition, et qui est la cause des songes vrais[6] et aussi celle de la prophétie. Elle ne diffère que par le plus et le moins, et non par l'espèce[7]. Tu sais qu'ils (les docteurs) ont

(1) Ibn-Tibbon n'a pas rendu les mots יג̇בר פאיתה או ; la version d'Al-'Harîzi porte : וזה הדבר לא יתכן להשיג מה שאבד ממנו או למלאות חסרונו.

(2) Littéralement : *de sa mesure*, c'est-à-dire de son volume trop grand ou trop petit.

(3) Littéralement : *il n'y a pour cela aucun artifice.*

(4) Cf. Ibn-Sînâ, dans le résumé de Schahrestâni, p. 416 (trad. all., t. II, p. 314), où il est dit de la faculté imaginative, qu'elle garde le souvenir de ce que le *sens commun* a reçu des (cinq) sens, et qu'elle le conserve quand les choses sensibles ont disparu (تحفظ ما قبله الحسّ المشترك من الحواسّ ويبقى فيها بعد غيبة المحسوسات).

(5) Le texte porte : *et que son activité etc. ;* la conjonction ואן, *et que*, se rattache au verbe עלמת (tu connais, tu sais) qui se trouve au commencement de la phrase.

(6) Voy. ci-dessus, p. 267, note 2.

(7) C'est-à-dire : l'inspiration en question est de la même espèce dans les songes et dans la prophétie, et elle ne diffère que par le plus

dit à différentes reprises : « le songe est un soixantième de la prophétie (1) » ; mais on ne saurait établir une proportion entre deux choses spécifiquement différentes, et il ne serait pas permis de dire par exemple : la perfection de l'homme est autant de fois le double de la perfection du cheval. Ils ont répété cette idée dans le *Beréschîth rabbâ*, en disant : « Le fruit abortif de la prophétie est le songe (2) ». C'est là une comparaison remarquable : en effet le fruit abortif (נובלת) est identiquement le fruit lui-même, si ce n'est qu'il est tombé avant sa parfaite maturité (3) ; de même, l'action de la faculté imaginative pendant le sommeil est la même que dans l'état de prophétie, si ce n'est qu'elle est encore insuffisante et qu'elle n'est pas arrivée à son terme. — Mais pourquoi t'instruirions-nous par les paroles des docteurs et laisserions-nous de côté les textes du Pentateuque ? (Comme par exemple :) *Si c'est un prophète d'entre vous, moi, l'Éternel, je me fais connaître à lui dans une vision, je lui parle dans un songe* (Nombres, XII, 6). Ici Dieu nous a fait connaître le véritable être de la prophétie, et nous a fait savoir que c'est une perfection qui arrive dans un *songe* ou dans une *vision*. Le mot *vision* (מראה) est dérivé de *voir* (ראה) ; car il arrive à la faculté imaginative d'agir si parfaitement, qu'elle voit la chose comme si elle existait au dehors et que la chose qui n'a son origine que dans elle (4) lui

ou moins d'intensité, étant beaucoup plus forte dans la prophétie que dans les songes. — Le verbe יכ̇תלף, qui est au singulier masculin, se rapporte à פ̇יץ, *inspiration,* et c'est à tort qu'Ibn-Tibbon l'a rendu par le pluriel יתחלפו.

(1) Voy. Talmud de Babylone, traité *Berakhôth*, fol. 57 *b*.

(2) Voy. *Beréschîth rabbâ*, sect. 17 (f. 14, col. 4), et sect. 44 (f. 39, col. 3).

(3) Littéralement : *avant sa perfection et avant d'avoir mûri.*

(4) Les mss. ont, les uns אבתדאה, les autres אבתרא ou אבתדי. Ibn-Tibbon traduit : אשר יראהו (la chose *qu'elle voit*) ; il a donc lu, dans sa copie arabe, אלדי תראה, avec l'omission du mot מנהא, leçon qu'on trouve dans le ms. de Leyde, n° 18. Dans le ms. unique de la version d'Al-'Harîzi, ce passage manque. Nous adoptons la leçon אבתדאה, que nous considérons comme un nom d'action avec suffixe, en prononçant إبْتِدَاؤُهُ (*son commencement* ou *son origine*).

semble être venue par la voie de la sensation extérieure. Dans ces deux parties, je veux dire dans la *vision* et dans le *songe*, sont renfermés tous les degrés de la prophétie. On sait que la chose dont l'homme, dans l'état de veille et en se servant de ses sens, est très occupé, à laquelle il s'applique et qui est l'objet de son désir, (que cette chose, dis-je) est aussi celle dont s'occupe la faculté imaginative pendant le sommeil, lorsque l'*intellect* (*actif*) s'épanche sur elle, selon qu'elle y est préparée. Il serait superflu de citer des exemples pour cela et d'en dire davantage ; car c'est une chose claire que chacun connaît, et il en est comme de la perception des sens, contre laquelle aucun des hommes de bon sens n'élève d'objection.

Après ces préliminaires, il faut savoir qu'il s'agit ici d'un individu humain[1], dont la substance cérébrale, dans sa formation primitive, serait extrêmement bien proportionnée, par la pureté de sa matière et de la complexion particulière à chacune de ses parties, par sa quantité et par sa position, et ne subirait point de dérangements de complexion de la part d'un autre organe. Ensuite, (il faudrait) que cet individu eût acquis la science et la sagesse, de manière à passer de la *puissance* à l'*acte*[2]; qu'il pos-

(1) Littéralement : *que, s'il y avait un individu humain etc.* Nous nous sommes vu obligé de modifier légèrement, dans notre traduction, les premiers mots de cette phrase, qui commence une longue période hypothétique énumérant toutes les qualités physiques et morales requises pour l'inspiration prophétique, et dont le complément grammatical ne commence qu'aux mots : פאלשכ̇ץ אלד̇י הד̇ה צפתה (fol. 79 *b*, ligne 10). S'il y avait un individu humain, dit l'auteur, qui possédât toutes les qualités qui vont être énumérées, cet individu, entraîné par l'action de sa faculté imaginative parfaite et appelant par sa perfection spéculative l'inspiration de l'intellect actif, percevrait indubitablement des choses divines, extraordinaires, etc. (ci-après, p. 286). — Il était d'autant plus nécessaire, pour la clarté, de couper cette période, que l'auteur lui-même en a perdu le fil et s'est interrompu par une petite digression sur un passage de l'*Éthique* d'Aristote.

(2) C'est-à-dire, de manière que toutes les facultés qu'il possède *en puissance* pussent se développer et passer à la réalité ou à l'*acte*.

sédât une intelligence humaine toute parfaite et des mœurs humaines pures et *égales*[1]; que tous ses désirs se portassent sur la science des mystères de cet univers et sur la connaissance de leurs causes; que sa pensée se portât toujours sur les choses nobles; qu'il ne se préoccupât que de la connaissance de Dieu, de la contemplation de ses œuvres et de ce qu'il faut croire à cet égard; et enfin, que sa pensée et son désir fussent dégagés des choses animales[2], telles que la recherche des jouissances que procurent le manger, le boire, la cohabitation, et, en général, le sens du toucher, sens dont Aristote a expressément dit, dans l'*Éthique,* qu'il est une honte pour nous[3]. — [Et que c'est bien ce qu'il a dit! et combien il est vrai qu'il (ce sens) est une honte pour nous! car nous ne le possédons qu'en tant que nous sommes des animaux, comme les autres bêtes brutes, et il ne renferme rien qui s'applique à l'idée de l'*humanité.* Quant aux autres jouissances sensuelles, telles que celles de l'odorat, de l'ouïe et de la vue, bien qu'elles soient corporelles, il s'y trouve parfois un plaisir pour l'homme en tant qu'homme, comme l'a exposé Aristote. Nous avons été entraîné ici à parler de ce qui n'est pas dans notre but (actuel), mais cela était nécessaire; car trop souvent les pensées des savants distingués se préoccupent des plaisirs du sens en question et les désirent, et néanmoins ils s'étonnent de ne pas être *prophètes*[4], puisque, (disent-ils) la prophétie est quelque chose qui est dans la nature (de l'homme).]

(1) Il faut se rappeler que, selon Aristote, la vertu consiste à éviter les extrêmes et à savoir tenir dans nos penchants un juste milieu raisonnable, également éloigné du trop et du trop peu. Voy. *Éthique à Nicomaque*, liv. II, chap. 5 et 6.

(2) Mot à mot : *que sa pensée fût oisive et son désir inoccupé à l'égard des choses animales.*

(3) Voy. *Éthique à Nicomaque*, liv. III, chap. 13, où Aristote dit, en parlant du sens du toucher : Καὶ δόξειεν ἂν δικαίως ἐπονείδιστος εἶναι, ὅτι οὐχ ᾗ ἄνθρωποί ἐσμεν ὑπάρχει, ἀλλ' ᾗ ζῷα.

(4) Les mss. ont généralement la forme *vulgaire* יתנבוא, quelques-uns יתנבון; nous avons écrit plus correctement יתנבּאון.

— Il faudrait aussi que la pensée et le désir de cet individu fussent dégagés des ambitions vaines [1], je veux parler du désir de dominer ou d'être exalté par les gens du peuple et de se concilier leurs hommages et leur obéissance sans aucun autre but [2] [car on doit plutôt considérer tous les hommes selon leurs positions [3], par rapport auxquelles ils sont assurément semblables, les uns aux bêtes domestiques, les autres aux bêtes féroces, sur qui l'homme parfait et *solitaire* [4] ne porte sa pensée, — si toutefois il y pense, — que pour se préserver du mal qu'elles peuvent lui faire, si par hasard il a affaire à elles, ou pour tirer profit des avantages qu'elles peuvent offrir, quand il s'y trouve réduit pour un besoin quelconque]. — Si donc, dans un individu tel que nous venons de le décrire, la faculté imaginative aussi parfaite que possible était en pleine activité, et que l'intellect (actif) s'épanchât sur elle en raison de la perfection spéculative de l'individu, celui-ci ne percevrait indubitablement que des choses divines fort extraordinaires, ne verrait que Dieu et ses

(1) Littéralement : *non vraies*, ou *non réelles ;* c'est-à-dire, des ambitions qui se portent sur des choses vaines, dénuées de toute véritable valeur.

(2) Littéralement : *uniquement pour cela*, c'est-à-dire pour le seul plaisir de recevoir des hommages et d'être respecté et obéi. Selon Abravanel (*l. c.*, fol. 38 *a*), l'auteur ferait allusion aux vues ambitieuses du prophète Mohammed.

(3) Nous considérons cette phrase comme une parenthèse, par laquelle l'auteur s'explique plus clairement sur ce qu'il a voulu indiquer par les mots *uniquement pour cela ;* il dit donc que le véritable sage, loin de chercher une puérile satisfaction dans les vains hommages de la foule, ne doit faire cas du respect et de la soumission que les hommes peuvent lui témoigner, qu'autant que ceux-ci se trouvent en position de lui être utiles ou de lui nuire.

(4) Il me semble que par *solitaire* l'auteur entend ici le sage, qui s'isole de la société des hommes, afin de se trouver hors des atteintes de leurs vices et de ne pas être troublé dans ses méditations ; c'est le sage dont parle Ibn-Bâdja dans son traité *du Régime du solitaire*. Voy. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe,* p. 388 et suiv.

anges, et la science qu'il acquerrait n'aurait pour objet que des opinions vraies et des règles de conduite embrassant les bonnes relations des hommes les uns avec les autres.

On sait que, dans les trois choses que nous avons posées pour conditions, à savoir, la perfection de la faculté rationnelle au moyen de l'étude, celle de la faculté imaginative dans sa formation (primitive), et celle des mœurs (qui s'obtient) lorsqu'on dégage sa pensée de tous les plaisirs corporels et qu'on fait taire le désir de toute espèce de sottes et pernicieuses grandeurs, (que dans ces trois choses, dis-je) les hommes parfaits ont une grande supériorité les uns sur les autres, et c'est en raison de la supériorité dans chacune de ces trois choses que tous les prophètes sont supérieurs en rang les uns aux autres.

Tu sais que toute faculté corporelle, tantôt s'émousse, s'affaiblit et se détériore, et tantôt se corrobore. Or, cette faculté imaginative est indubitablement une faculté corporelle; c'est pourquoi tu trouveras que les prophètes, pendant la tristesse, la colère et autres (sentiments) semblables, cessent de prophétiser. Tu sais que les docteurs disent que « la prophétie n'arrive ni pendant la tristesse, ni pendant l'abattement [1] »; que notre patriarche Jacob n'eut point de révélation pendant les jours de son deuil, parce que sa faculté imaginative était occupée de la perte de Joseph [2], et que Moïse n'eut pas de révélation, comme auparavant, depuis le malheureux événement [3] des *explorateurs* et jusqu'a ce que la génération du désert eût péri tout entière [4],

(1) Voy. Talmud de Babylone, traité *Schabbath*, fol. 30 *b*.

(2) Voy. *Pirkê Rabbi Eli'ézer*, chap. XXXVIII, et cf. Maïmonide, *Huit chapitres*, ou Introduction au traité *Aboth*, chap. VII.

(3) נובה̈ (نَوْبَة) signifie un *accident malheureux*. La traduction d'Ibn-Tibbon, qui a תלונת, *murmure*, n'est pas exacte. Al-'Harîzi traduit : אחר נבואת המרגלים (après la *prophétie* des explorateurs), ce qui est un non-sens; au lieu de נובה̈, il a lu נבוה̈, leçon qu'a en effet le ms. de Leyde, nº 18.

(4) Voy. Talmud de Babylone, traité *Ta'anîth*, fol. 30 *b*.

parce qu'il était accablé par l'énormité de leur crime [quoique, du reste, la faculté imaginative n'entrât pour rien dans sa prophétie et que l'*intellect* (*actif*) s'épanchât sur lui sans l'intermédiaire de cette faculté (1); car, comme nous l'avons dit plusieurs fois, il ne prophétisait pas, comme les autres prophètes, par des paraboles (2), chose qui sera encore exposée ailleurs et qui n'est pas le but de ce chapitre]. De même, tu trouveras que certains prophètes, après avoir prophétisé pendant un certain temps, furent dépouillés de la prophétie, qui, à cause d'un accident survenu, ne pouvait se continuer (3). C'est là, indubitablement, la cause essentielle et immédiate pour laquelle la prophétie a cessé au temps de la captivité; peut-il exister pour un homme, dans une circonstance quelconque, un motif plus grave d'*abattement* ou de *tristesse* (4), que d'être esclave, propriété (d'un autre) et

(1) L'auteur, après avoir allégué incidemment l'exemple de Moïse, qui confirme, en thèse générale, la sentence des docteurs qu'il vient de citer, a jugé nécessaire d'ajouter que cet exemple ne s'applique pas, comme celui de Jacob, à la réflexion qu'il vient de faire sur la matérialité de la faculté imaginative, puisque celle-ci n'entrait pour rien dans la prophétie de Moïse. Selon Éphôdi, l'auteur aurait voulu faire entendre ici, sans oser le dire clairement, que Moïse lui-même avait besoin, jusqu'à un certain point, de la faculté imaginative, pour prédire l'avenir. Abravanel (*l. c.*, fol. 35 *a*) considère cette opinion d'Éphôdi comme une véritable hérésie.

(2) Voy. les passages indiqués plus haut, p. 277, note 2.

(3) Littéralement : *et cela ne pouvait se continuer ;* le mot ד̇לך, *cela, cette chose,* se rapporte à la prophétie. Al-'Harîzi traduit littéralement : וזה לא היה נוהג; Ibn-Tibbon : ולא התמידה להם, *et elle ne se continua pas pour eux.*

(4) Littéralement : *quel abattement ou (quelle) tristesse peut-il exister pour un homme, dans une circonstance quelconque (qui soit) plus grave etc.* — Ibn-Tibbon a rendu ce passage inexactement, en se méprenant sur le sens du mot אי, qu'il a prononcé أَيْ, et qu'il a rendu par כלומר, *à savoir*, tandis qu'il faut prononcer أَيُّ; cette erreur l'a engagé à ajouter un ו conjonctif au mot אשר et à traduire ויותר חזק. Le seul ms. de Leyde, nº 18, a la leçon ואשר, qui peut bien n'être qu'une prétendue

soumis à des hommes ignorants et impies qui joignent l'absence de la véritable raison à la plénitude des concupiscences animales, *et de ne rien pouvoir contre cela* (1)? C'est là ce dont nous avons été menacés, et c'est ce qu'on a voulu dire par ces mots: *Ils erreront pour chercher la parole de l'Éternel, et ils ne la trouveront pas* (Amos, VIII, 12); et on a dit encore: *Son roi et ses princes sont parmi les nations, sans loi; même ses prophètes n'ont pas trouvé de vision de la part de l'Éternel* (Lament., II, 9). Cela est vrai, et la raison en est manifeste; car l'instrument a cessé de fonctionner (2). C'est pour cette même raison aussi que la prophétie nous reviendra à l'époque du Messie [puisse-t-il bientôt se révéler!], comme on nous l'a promis.

CHAPITRE XXXVII.

Il est nécessaire d'appeler ton attention sur la nature de l'être de cette émanation divine (3) qui nous arrive, par laquelle nous pensons et (par laquelle) nos intelligences sont supérieures les unes aux autres. C'est que tantôt elle arrive à un individu dans une mesure suffisante pour le perfectionner lui-même, sans aller au delà (4), tantôt ce qui en arrive à l'individu suffit au delà de

correction faite d'après la version d'Ibn-Tibbon. Al-'Harîzi n'a pas mieux compris ce passage; il traduit : כי הוא עצבות או עצלות אשר ימצא אדם בעניניו וכל שכן בהיותו עבד וכו'.

(1) Les mots hébreux ואין לאל ידך (littéralement : *sans qu'il soit au pouvoir de ta main*) sont empruntés au Deutéronome, chap. XXVIII, verset 32. Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, ידן est une faute d'impression; les mss. ont ידך.

(2) C'est-à-dire, l'instrument de la prophétie, qui est la force imaginative libre de toute préoccupation.

(3) Par le mot פיץ, *épanchement*, *émanation*, l'auteur entend ici l'influence que l'*intellect actif* exerce sur les facultés de l'homme.

(4) Littéralement : *C'est qu'il en arrive parfois quelque chose à un individu, de manière que la mesure de ce quelque chose qui lui arrive est assez pour le perfectionner, pas autre chose.*

son propre perfectionnement (1), (de sorte qu'il lui en reste) pour le perfectionnement des autres. Il en est de même pour tous les êtres : il y en a qui ont assez de perfection pour gouverner les autres (êtres), tandis qu'il y en a d'autres qui n'ont de perfection qu'autant qu'il faut pour se laisser gouverner par d'autres (2), comme nous l'avons exposé.

Cela étant, il faut que tu saches que, si cette émanation de l'*intellect* (*actif*) se répand seulement sur la faculté rationnelle (de l'homme), sans qu'il s'en répande rien sur la faculté imaginative [soit parce que l'émanation elle-même est insuffisante (3), soit parce que la faculté imaginative est défectueuse dans sa formation primitive, de sorte qu'elle est incapable de recevoir l'émanation de l'intellect], c'est là (ce qui constitue) la classe des savants qui se livrent à la spéculation. Mais, si cette émanation se répand à la fois sur les deux facultés, je veux dire sur la ration-

(1) Au lieu de שלימותו, qu'ont la plupart des éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire השלמתו, comme l'ont les mss. et l'édition *princeps*. La version d'Al-'Harîzi est ici plus claire; elle porte : שיעור יותר ממה שיהיה שלם ויוכל להשלים בו לזולתו.

(2) Nous avons suivi la leçon qu'offrent la plupart des mss., qui portent : קדר יכון מדבר (مُدَبَّرًا) בגירה. La vers. d'Ibn-Tibbon porte : כשיעור שיהיה מנהיג בו עצמו לא זולתו; de même, Al-'Harîzi : כפי מה שינהיג בו לנפשו לא לזולתו, *qu'autant qu'il faut pour se gouverner soi-même, et non les autres*. Les deux traducteurs ont lu : קדר יכון מדברא בה נפסה לא גירה, leçon qu'on trouve en effet dans les deux mss. de Leyde, et qui est plus conforme à la manière dont l'auteur s'exprime plus haut, ch. XI (p. 95-96). D'après la leçon que nous avons adoptée, le sens est : *tandis qu'il y a d'autres êtres dont toute la perfection consiste à être constitués de manière à recevoir l'influence et la direction des êtres qui leur sont supérieurs*. Il s'agit ici des êtres inférieurs régis par les êtres supérieurs, dont les forces se communiquent à eux. Voy. ci-dessus, ch. X et XI, et la Ire partie de cet ouvrage, ch. LXXII (t. I, p. 361).

(3) Littéralement : *à cause du peu* (paucitatis) *de la chose qui s'épanche*; c'est-à-dire, parce que l'*intellect actif* ne s'épanche pas suffisamment. Il va sans dire que cette insuffisance ne saurait être attribuée à l'intellect actif lui-même, qui est toujours en acte et qui agit toujours avec la

nelle et sur l'imaginative [comme nous l'avons exposé et comme l'ont aussi exposé d'autres parmi les philosophes] (1), et que l'imaginative a été créée primitivement dans toute sa perfection, c'est là (ce qui constitue) la classe des prophètes. Si, enfin, l'émanation se répand seulement sur la faculté imaginative, et que la faculté rationnelle reste en arrière, soit par suite de sa formation primitive, soit par suite du peu d'exercice, c'est (ce qui constitue) la classe des hommes d'État qui font les lois (2), des devins, des augures et de ceux qui font des songes vrais; et de même, ceux qui font des miracles par des artifices extraordinaires et des arts occultes, sans pourtant être des savants, sont tous de cette troisième classe.

Ce dont il faut te pénétrer, c'est qu'à certains hommes de cette troisième classe, il arrive, même quand ils sont éveillés, d'étonnantes visions chimériques, des rêves et des agitations, semblables aux visions prophétiques, de telle sorte qu'ils se croient eux-mêmes prophètes; ils se complaisent donc beaucoup

même force; mais la matière sur laquelle il agit (ou l'intellect *hylique* de l'homme) peut quelquefois ne pas être apte à recevoir la forme, de sorte que l'action de l'*intellect actif*, qui donne la forme, se trouve arrêtée ou affaiblie en apparence (voy. ci-dessus, p. 139, et le t. I, p. 311, note 4). Selon Schem-Tob et Abravanel, il faut entendre par *la chose qui s'épanche* la faculté rationnelle, qui répand sur la faculté imaginative ce qu'elle a reçu de l'*intellect actif* et qui, selon qu'elle est plus ou moins forte, agit plus ou moins sur la faculté imaginative. Abravanel, qui ne pouvait lire que la version d'Ibn-Tibbon, croit devoir rapporter le mot ממנו (dans ולא ישפע דבר ממנו) à la faculté rationnelle; mais le texte arabe qui a מנה, au masculin, n'admet pas cette explication.

(1) Dans le ms. de Leyde, nº 18, on a omis les mots כמא בינא ובין גירנא מן אלפלאספה וכאנת אלמתכילה, et les deux traducteurs hébreux les ont également passés. L'auteur veut parler de ce que, dans le chapitre précédent, il a dit de la faculté imaginative et de l'émanation divine se répandant d'abord sur la faculté rationnelle et ensuite sur la faculté imaginative.

(2) Quelques mss. ont וואצׄעוא, avec le ו copulatif; d'après cette leçon il faudrait traduire: *C'est la classe des hommes d'État, des législateurs, etc.*

dans ce qu'ils perçoivent de ces visions chimériques, croyant qu'ils ont acquis des sciences sans avoir fait des études, et ils apportent de grandes confusions dans les choses graves et spéculatives, mêlant ensemble, d'une manière étonnante, les choses vraies et les chimères. Tout cela, parce que la faculté imaginative est forte (chez eux), tandis que la faculté rationnelle est faible et n'a absolument rien obtenu; je veux dire qu'elle n'a point passé à l'acte.

On sait que, dans chacune de ces trois classes, il y a un grand nombre de gradations (1). Chacune des deux premières classes se divise en deux parties, comme nous l'avons exposé. En effet, l'émanation qui arrive à chacune des deux classes est, ou bien suffisante seulement pour perfectionner l'individu, et pas plus, ou bien elle est assez forte pour qu'il en reste à cet individu de quoi en perfectionner d'autres (2). En ce qui concerne la première classe, celle des savants, tantôt ce qui se répand sur la faculté rationnelle (3) de l'individu est suffisant pour en faire un homme d'étude et d'intelligence, possédant des connaissances et du discernement, mais qui ne se sent pas porté à instruire les autres, ni à composer des ouvrages, n'ayant pour cela ni le goût ni la

(1) Littéralement : *beaucoup de supériorité réciproque;* c'est-à-dire, que les individus appartenant à chacune de ces catégories diffèrent beaucoup entre eux par la supériorité qu'ils ont les uns sur les autres. La version d'Ibn-Tibbon, qui porte יתרון רב מאד, manque de clarté; le sens est : יש יתרון רב מאד לבני אדם זה על זה. Au commencement de ce chapitre, les mots ותפאצ̇ל עקולנא ont été plus exactement rendus par : ויהיה יתרון שכלינו זה על זה. Al-'Harîzi traduit : וידוע כי כל מין משלשת המינים האלה יש יתרון גדול לזה על זה; d'après cette traduction, ce seraient les trois catégories elles-mêmes qui seraient déclarées avoir une supériorité les unes sur les autres, ce qui est un contre-sens.

(2) Littéralement : *ou bien, en quantité (suffisante) pour le perfectionner* (c'est-à-dire, l'individu auquel elle arrive), *pas autre chose, ou bien, en telle quantité qu'il en reste* (à l'individu), *après son perfectionnement, de quoi perfectionner d'autres.*

(3) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont השכלי; il faut lire הדברי, comme l'ont les mss.

capacité (nécessaire); tantôt, ce qui se répand sur lui est d'une force suffisante pour le stimuler nécessairement à composer des ouvrages et à professer. Il en est de même de la deuxième classe : tantôt tel prophète a des inspirations qui servent seulement à le perfectionner lui-même; tantôt il est inspiré de manière à être forcé de faire un appel aux hommes, de les instruire et de répandre sur eux (une partie) de sa perfection. Il est donc clair que, sans cette perfection surabondante, on n'aurait pas composé de livres sur les sciences, et les prophètes n'auraient pas appelé les hommes à la connaissance de la vérité. En effet, un savant n'écrit rien pour lui-même, afin de s'enseigner à lui-même ce qu'il sait déjà; mais il est dans la nature de cet intellect (actif)(1) de se communiquer perpétuellement et d'étendre successivement son *épanchement* d'un individu à un autre(2), jusqu'à ce qu'il arrive à un individu au delà duquel son influence ne saurait se répandre(3) et qu'il ne fait que perfectionner (personnellement), comme nous l'avons expliqué, par une comparaison, dans un des chapitres de ce traité(4). La nature de cette chose fait que celui qui a reçu cet *épanchement* surabondant prêche nécessairement aux hommes, n'importe qu'il soit écouté ou non, dût-il même exposer sa personne(5); de sorte que nous trouvons des prophètes qui prêchèrent aux hommes jusqu'à se faire tuer, stimulés par cette inspiration divine qui ne leur lais-

(1) Ibn-Tibbon n'a pas exprimé le pronom démonstratif הדֿא; la version d'Al-'Harîzi porte זה השכל.

(2) Littéralement : *et de s'étendre de celui qui reçoit cet épanchement à un autre qui le reçoit après lui.* Les verbes תפיץ, תמתדֿ et תנתהי sont au féminin, ayant pour sujet טביעהֿ, *la nature.*

(3) Littéralement : *à un individu que cet épanchement ne peut pas dépasser.*

(4) Voy. ci-dessus, ch. XI (p. 96), l'exemple de l'homme riche. La version d'Ibn-Tibbon porte simplement כמו שביארנו; mais le verbe arabe מתֿל signifie *faire une comparaison.*

(5) Littéralement : *dût-il être endommagé dans son corps.* La version d'Ibn-Tibbon a בעצמו, pour בגופו.

sait ni tranquillité ni repos (1), lors même qu'ils étaient frappés de grands malheurs. C'est pourquoi tu vois Jérémie déclarer (2), qu'à cause du mépris qu'il essuyait de la part de ces hommes rebelles et incrédules qui existaient de son temps, il voulait cacher (3) sa mission prophétique et ne plus les appeler à la vérité qu'ils avaient rejetée, mais que cela lui était impossible : *Car la parole de l'Éternel*, dit-il, *est devenue pour moi une cause d'opprobre et de dérision tout le jour. Je me disais : Je ne ferai plus mention de lui, et je ne parlerai plus en son nom; mais il y avait dans mon cœur comme un feu ardent, renfermé dans mes os; j'étais las de le supporter, je ne le pouvais plus* (Jérémie, XX, 8, 9). C'est dans le même sens qu'un autre prophète a dit : *Le Seigneur, l'Éternel, a parlé; qui ne prophétiserait pas* (Amos, III, 8)? — Il faut te pénétrer de cela.

CHAPITRE XXXVIII.

Sache que chaque homme possède nécessairement une *faculté de hardiesse* (4); sans cela, il ne serait pas mû par la pensée à

(1) Tous les mss. ont יקרוא et יסכנוא au mode subjonctif; il faut sous-entendre la conjonction أَنْ. Voy. Silv. de Sacy, *grammaire arabe*, (2e édition), t. II, no 64.

(2) Les deux traducteurs hébreux ont omis de traduire le verbe צרח, qui manque aussi dans le ms. de Leyde, no 18.

(3) Ibn-Tibbon, qui a לסתום, paraît avoir lu יכתם (يَخْتِمُ), avec un כּ ponctué; d'après lui, il faudrait traduire : *il voulait clore sa mission prophétique*.

(4) C'est-à-dire : une certaine faculté de l'âme qui donne la hardiesse, et qui fait partie des facultés motrices. Dans nos éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut effacer le ו de וגבורה. Le mot גבורה d'ailleurs n'est pas bien choisi pour rendre le mot arabe إِقْدَام, qui signifie *hardiesse, courage*. Ibn-Falaquéra, en blâmant ici l'emploi du mot גבורה, propose de traduire כח קרימה, et s'exprime ainsi sur la faculté dési-

écarter ce qui lui est nuisible. Cette faculté, selon moi, est, parmi les facultés de l'âme, ce que l'*expulsive* (1) est parmi les facultés physiques. Cette faculté de hardiesse varie par la force et la faiblesse, comme les autres facultés: de sorte que tu trouves tel homme qui s'avance contre le lion, et tel autre qui s'enfuit devant une souris; tel qui s'avance seul contre une armée pour la combattre, et tel autre qui tremble et a peur quand une femme lui lance un cri. Il faut aussi qu'on possède, dès sa formation primitive, une certaine prédisposition de complexion, laquelle, avec une certaine manière de penser, s'accroîtra [de sorte que ce qui est *en puissance* sortira par l'effort (qu'on fera) pour le faire sortir], et qui, avec une autre façon de penser (2), diminuera par le peu d'exercice. Dès le plus jeune âge, on reconnaît dans les enfants si cette faculté (3) est forte ou faible chez eux.

De même, cette *faculté de divination* (qu'on rencontre chez les prophètes) existe dans tous les hommes, mais varie par le plus et le moins; (elle existe) particulièrement pour les choses dont l'homme se préoccupe fortement et dans lesquelles il promène sa pensée. Tu devines, par exemple (4), qu'un tel a parlé ou agi de telle manière dans telle circonstance, et il en est réel-

gnée par ce nom : וכח הקדימה הוא שיקדים האדם וילך להלחם עם האריה או הדומה ולהכנס במקום סכנה ולא יפחד « Cette faculté est celle en vertu de laquelle l'homme s'avance hardiment (יקדים) pour combattre le lion ou autre chose semblable, ou pour se rendre sans crainte dans un lieu de danger. » Voy. Appendice du *Moré ha-Moré*, p. 155. Al-'Harîzi appelle cette faculté כח אמצה.

(1) Cf. le t. I de cet ouvrage, p. 367, et *ibid.*, note 5.

(2) Selon Moïse de Narbonne et Schem-Tob, l'auteur, par les mots *avec une certaine manière de penser*, veut dire qu'il faut aussi joindre à la prédisposition naturelle une certaine manière de voir; selon qu'on croira, par exemple, qu'avec la mort tout finit pour l'homme, ou qu'une mort héroïque place l'homme au rang des êtres supérieurs, on négligera cette disposition naturelle, ou on l'exercera.

(3) Les deux versions hébraïques ont אלו הכחות, *ces facultés;* mais tous les mss. arabes ont le singulier אלקוה.

(4) Mot à mot : *de sorte que tu trouves dans ton âme.*

lement ainsi. Tu trouves tel homme chez lequel la faculté de conjecturer et de deviner (1) est tellement forte et juste, que presque tout ce que, dans son imagination, il croit être, est (réellement) tel qu'il se l'est imaginé, ou l'est (du moins) en partie (2). Les causes en sont nombreuses, (et cela arrive) par un enchaînement de nombreuses circonstances (3), antérieures, postérieures et présentes; mais, par la force de cette (faculté de) divination, l'esprit parcourt toutes ces prémisses et en tire les conclusions en si peu de temps qu'on dirait que c'est l'affaire d'un instant (4). C'est par cette faculté que certains hommes avertissent (5) de choses graves qui doivent arriver.

Ces deux facultés, je veux dire, la faculté de *hardiesse* et la faculté de *divination*, doivent nécessairement être très fortes dans

(1) Ibn-Tibbon traduit : מי שדמיונו ומשערו וכו׳. Selon Ibn-Falaquéra, les mots arabes حدس et شعور désignent la sagacité de l'esprit, ou la faculté de deviner soudainement l'inconnu par le connu (וענינם אצל חכמי המחקר זכות השכל שמבין הדבר הנסתר מתוך הדבר הנגלה במהירות ובזמן קצר מאד). Il blâme, comme une grave erreur, le mot דמיון, *imagination*, employé ici par Ibn-Tibbon. Voy. dans l'Appendice du *Moré ha-Moré*, p. 156, la note sur le chap. XLV.

(2) Littéralement : *qu'il ne peut presque pas s'imaginer qu'une chose soit, sans qu'elle soit (réellement) comme il se l'est imaginée, ou qu'elle soit en partie.*

(3) Le mot קראין (قرائن, plur. de قرينة) signifie *conjonctures*, *circonstances réunies*. Ibn-Tibbon traduit ce mot simplement par ענינים, et Al-'Harizi par ענינים דבקים. Selon Ibn-Falaquéra (*l. c.*, p. 156), ce mot serait employé dans le sens de *prémisses ;* car, dit-il, les prémisses, *réunies ensemble*, font naître la conclusion. Mais, s'il est vrai que l'auteur dit, immédiatement après, תלך אלמקדמאת, *ces prémisses*, il ne s'ensuit pas de là qu'il emploie le mot קראין dans le sens de *prémisses;* il veut dire seulement que l'esprit parcourt rapidement toutes les circonstances qui se sont présentées à des moments différents, et qui, pour lui, s'enchaînent mutuellement en un clin d'œil et lui servent de prémisses, dont il tire des conclusions.

(4) Littéralement : *que c'est dans un rien de temps.*

(5) Au lieu de ינדר, le ms. de Leyde, nº 221, porte כבר; de même Ibn-Tibbon יגידו, *annoncent.*

les prophètes. Lorsque l'*intellect* (*actif*) s'épanche sur eux, ces deux facultés prennent une très grande force, et tu sais jusqu'où est allé l'effet produit par là ; à savoir, qu'un homme isolé se présentât hardiment[1], avec son bâton, devant un grand roi, pour délivrer une nation de l'esclavage imposé par celui-ci, et qu'il n'éprouvât ni terreur[2] ni crainte, parce qu'il lui avait été dit (par Dieu) : *Car je serai avec toi* (Exode, III, 12). C'est là un état qui varie bien chez eux (les prophètes), mais qui leur est indispensable[3]. C'est ainsi qu'il fut dit à Jérémie : *N'aie pas peur d'eux, etc. Ne tremble pas devant eux, etc. Voici, j'ai fait de toi aujourd'hui une ville forte, etc.* (Jérémie, I, 8, 17, 18); et à Ézéchiel il fut dit : *N'aie pas peur d'eux et ne crains point leurs paroles* (Ézéch., II, 6). C'est ainsi que tu les trouves tous doués d'une forte hardiesse. De même, par le grand développement de leurs facultés de divination, ils prédisent promptement l'avenir; mais, à cet égard aussi, il y a chez eux variation (de degrés), comme tu le sais.

Il faut savoir que les *vrais prophètes* ont indubitablement aussi des perceptions *spéculatives*, (mais d'une nature telle) que l'homme, par la seule spéculation, ne saurait saisir les causes qui peuvent amener une pareille *connaissance ;* c'est comme quand ils prédisent des choses que l'homme ne saurait prédire au moyen de la seule conjecture et de la divination vulgaire[4].

(1) Ibn-Tibbon a שהתגבר ; mais cette traduction est justement critiquée par Ibn-Falaquéra (*l. c.*, p. 155-156), qui traduit : והיא קדימת האיש הנפרד.

(2) Le verbe ירתע est le futur apocopé de la VIIIe forme de la racine روع (يَرْتَعْ).

(3) C'est-à-dire : la hardiesse est indispensable à tous les prophètes, quoiqu'ils la possèdent à des degrés différents.

(4) Le sens est : De même que les prophètes prédisent des choses qu'il n'est pas donné à tout homme de prévoir par la seule faculté de divination que nous possédons tous jusqu'à un certain point, de même ils ont des connaissances spéculatives auxquelles l'homme vulgaire ne saurait s'élever par la seule spéculation philosophique.

En effet, cette même inspiration [1] qui se répand sur la faculté imaginative, de manière à la perfectionner à tel point que son action va jusqu'à prédire l'avenir et à le percevoir comme s'il s'agissait de choses perçues par les sens et qui fussent parvenues à cette faculté imaginative par la voie des sens, (cette même inspiration, dis-je) perfectionne aussi l'action de la faculté rationnelle à tel point qu'elle arrive par cette action à connaître l'être réel des choses [2] et qu'elle en possède la perception comme si elle l'avait obtenue par des propositions spéculatives. Telle est la vérité que doit admettre quiconque aime à porter un jugement impartial [3]; car toutes les choses servent de témoignage et de preuve les unes aux autres. Cela convient même bien plus encore à la faculté rationnelle [4]. En effet, ce n'est que sur elle, en réalité, que s'épanche (directement) l'*intellect actif*, qui la fait passer à l'*acte*, et c'est par la faculté rationnelle que l'épanchement arrive à la faculté imaginative; comment donc alors se pourrait-il que la force imaginative fût parfaite au point de percevoir ce qui ne lui arrive pas par la voie des sens, sans qu'il en fût de même pour la faculté rationnelle, c'est-à-dire (sans qu'elle fût parfaite au point) de percevoir ce qu'elle ne saurait percevoir au moyen des prémisses, de la conclusion logique et de la réflexion? — Telle est la véritable idée du prophétisme, et telles sont les opinions qui servent à caractériser l'enseignement prophétique. Si, dans ce que je viens de dire des prophètes, j'ai mis

(1) Littéralement : *ce même épanchement*, c'est-à-dire celui de l'intellect actif.

(2) Mot à mot : *des choses d'un être réel;* c'est-à-dire, les choses telles qu'elles sont dans toute leur réalité.

(3) Littéralement : *quiconque préfère la justice* (ou *l'impartialité*) *pour lui-même.*

(4) Après avoir cherché à établir, par la simple analogie, que la faculté rationnelle doit être, comme la faculté imaginative, beaucoup plus forte chez les prophètes que chez tous les autres hommes, l'auteur veut montrer, par une preuve plus directe, que ce qu'il a dit s'applique même mieux encore à la faculté rationnelle qu'à la faculté imaginative.

pour condition que ce soient de *vrais prophètes*, ç'a été pour faire mes réserves au sujet des gens de la troisième classe [1], qui possèdent, non pas des notions rationnelles, ni de la science, mais seulement des chimères et des opinions erronées. Il se peut aussi que ce que perçoivent ceux-là ne soit autre chose que des idées (vraies) qu'ils avaient (autrefois), et dont leurs chimères (actuelles) ont conservé les traces [2], à côté de tout ce qui est dans leur faculté imaginative; de sorte que, après avoir anéanti et fait disparaître beaucoup de leurs chimères, les traces [3] de ces (anciennes) idées soient restées seules et leur aient apparu comme une nouveauté [4] et comme une chose venue du dehors [5]. Je crois pouvoir les comparer à un homme qui a eu auprès de lui, dans sa maison, des milliers d'animaux; ceux-ci s'étant tous retirés de la maison, à l'exception d'un seul individu du nombre de ceux qui y étaient, l'homme, resté seul avec cet individu, s'imaginerait que celui-ci vient d'entrer auprès de lui dans la maison, tandis qu'il n'en est pas ainsi et qu'au contraire c'est celui-là même qui n'en est point sorti. C'est là ce qui a donné lieu aux erreurs les plus pernicieuses et ce qui a causé la perte de bien des hommes qui prétendaient avoir du discernement [6].

(1) Voy. le chapitre précédent, p. 291. — Au lieu de אלדין, les mss. ont généralement אלדי, ce qui est incorrect.

(2) Littéralement : *et dont les traces sont restées empreintes dans leurs chimères.*

(3) C'est probablement par distraction qu'Ibn-Tibbon a traduit ici par מקומות (endroits, lieux), le mot qu'un peu plus haut il rend lui-même par רשומים (traces), comme le fait observer Ibn-Falaquéra (Appendice du *Moré ha-Moré*, p. 156).

(4) Littéralement : *et leur aient apparu de manière qu'ils les crussent une chose nouvelle.*

(5) L'auteur veut dire qu'il se peut même que les prédictions de ces prétendus prophètes ne soient pas toujours basées sur de pures chimères, mais sur de vagues réminiscences qui, à leur insu, affectent leur imagination, à laquelle elles se présentent comme une révélation soudaine.

(6) Littéralement : *c'est un des lieux qui induisent en erreur et qui font*

Ainsi[1], tu trouves des gens qui appuient la vérité de leurs idées sur des songes qu'ils ont eus, s'imaginant que ce qu'ils ont vu dans le sommeil est autre chose que l'idée qu'ils ont conçue (eux-mêmes) ou entendue dans l'état de veille. C'est pourquoi il ne faut accorder aucune attention à ceux dont la faculté rationnelle n'est point parfaite et qui ne sont pas arrivés à la plus haute perfection spéculative; car celui-là seul qui est arrivé à la perfection spéculative peut ensuite obtenir d'autres connaissances (supérieures), quand[2] l'intellect divin s'épanche sur lui. C'est celui-là qui est véritablement prophète, et c'est ce qui a été clairement dit (par les mots) ונביא לבב חכמה (Ps. XC, 12), c'est-à-dire que *le véritable prophète*[3] *est* (*celui qui a*) *un cœur plein de sagesse*. C'est là aussi ce dont il faut se pénétrer.

périr; et combien y en a-t-il qui ont péri par là de ceux qui prétendaient au discernement? L'auteur veut parler de ces soudaines inspirations, en vertu desquelles certains hommes croient pouvoir s'arroger le don de prophétie, et qui ne sont autre chose que des réminiscences d'anciennes études et de certaines idées fort simples et fort rationnelles. — C'est à tort qu'Ibn-Tibbon a rendu le mot אלמהלכה (qui font *périr*) par הממיתים (qui font *mourir*), et de même וכם הלך (et combien *ont péri*, par וכמה מתו (et combien *sont morts*); le terme arabe désigne ici une *perdition morale*. Al-'Harîzi a les mots המאבידות et אבדו. Les mots אלדין ירידון אלתמייז (mot à mot: *ceux qui veulent le discernement*) admettent deux interprétations différentes; on peut traduire: *ceux qui prétendent au discernement* ou *à un bon jugement*, et c'est là le sens adopté par Ibn-Tibbon, qui a המחזיקים עצמם כחכמים, *qui se prennent eux-mêmes pour des sages;* ou bien on peut entendre par ces mots: *ceux qui cherchent à bien discerner*, sens adopté par Al-'Harîzi, qui a רודפי האמת, *qui poursuivent la vérité.*

(1) Le texte porte ומן אג̇ל הד̇א, *c'est pourquoi*, mots qui se rapportent à ce que l'auteur a dit des réminiscences qui se mêlent aux fantômes de l'imagination.

(2) Au lieu de ענד פיץ̇, le ms. de Leyde, nº 18, a מן פיץ̇, et c'est cette leçon qu'expriment les deux traducteurs hébreux; Ibn-Tibbon a באמצעות שפע, et Al-'Harîzi, משפע.

(3) Maïmonide, à l'exemple de la version chaldaïque, considère ici le mot נביא comme un substantif dans le sens de *prophète*, quoiqu'il soit plus naturel d'y voir un verbe, *hiph'il* de בוא.

CHAPITRE XXXIX.

Après avoir parlé de l'essence de la prophétie, que nous avons fait connaître dans toute sa réalité, et après avoir exposé que la prophétie de Moïse, notre maître, se distingue de celle des autres, nous dirons que c'est cette perception seule (de Moïse) qui a eu pour conséquence nécessaire de nous appeler à la *loi*. En effet, un appel semblable à celui que nous fit Moïse n'avait jamais été fait par aucun de ceux que nous connaissons [1], depuis Adam jusqu'à lui, et il n'a pas été fait non plus d'appel semblable après lui, par aucun de nos prophètes. De même, c'est un principe fondamental de notre loi qu'il n'y en aura jamais d'autre; c'est pourquoi, selon notre opinion, il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais qu'une seule Loi, celle de Moïse, notre maître. En voici une (plus ample) explication, d'après ce qui a été dit expressément dans les livres prophétiques et ce qui se trouve dans les traditions. C'est que, de tous les prophètes qui précédèrent Moïse, notre maître, tels que les patriarches, Sem, Eber, Noé, Méthusélah et Hénoch, aucun n'a jamais dit à une classe d'hommes : « Dieu [2] m'a envoyé vers vous et m'a ordonné de vous dire telle et telle chose; il vous défend de faire telle chose et vous ordonne de faire telle autre. » C'est là une chose qui n'est attestée par aucun texte du Pentateuque et qu'aucune tradition vraie ne rapporte. Ceux-là, au contraire, n'eurent de révéla-

(1) Au lieu de ממן עלמנאה, le ms. de Leyde, nº 18, porte ממן תקדם, *de ceux qui ont précédé*. Cette leçon a été suivie par les deux traducteurs hébreux; Ibn-Tibbon a ממי שקדם, et Al-'Harîzi, מן הקרומים.

(2) Le texte dit : אן אללה, QUE *Dieu*. On sait que la conjonction אן sert quelquefois à introduire le discours direct; cf. le t. I de cet ouvrage, p. 283, note 4.

tion[1] divine que dans le sens que nous avons déjà exposé[2]; et si quelqu'un d'entre eux était plus fortement inspiré, comme, par exemple, Abraham, il rassemblait les hommes et les appelait, par la voie de l'enseignement et de la direction, à la vérité qu'il avait perçue lui-même. C'est ainsi qu'Abraham instruisait les hommes, leur montrant, par des preuves spéculatives, que l'univers n'avait qu'un seul Dieu, que c'était lui qui avait créé tout ce qui est en dehors de lui, et qu'il ne fallait point adorer ces figures (des astres), ni aucune des choses créées. C'est là ce qu'il inculquait aux hommes, les attirant par de beaux discours et par la bienveillance; mais jamais il ne leur disait : « Dieu m'a envoyé vers vous et m'a ordonné ou défendu (telle ou telle chose). » Cela est si vrai que, lorsque la circoncision lui fut ordonnée, pour lui, ses enfants et ceux qui lui appartenaient, il les circoncit, mais n'invita point les (autres) hommes, par un appel prophétique, à en faire autant. Ne vois-tu pas que le texte de l'Écriture dit à son égard : *Car je l'ai distingué, etc.* (Genèse, XVIII, 19)? d'où il résulte clairement qu'il procédait seulement par voie de *prescription*[3]; et c'est sous la même forme qu'Isaac, Jacob, Lévi, Kehath et Amram adressaient leurs appels aux hommes. Tu trouves de même que les docteurs, en parlant des prophètes antérieurs (à Moïse), disent : *Le tribunal d'Eber, le tribunal de Méthusélah, l'école de Méthusélah*[4]; car tous ces

(1) Un seul de nos mss., le nº 18 de Leyde, porte אלוהי, avec l'article, de même les deux versions hébraïques הנבואה.

(2) Voy. la Ire partie, ch. LXIII, p. 281-282.

(3) L'auteur a en vue ces mots du même verset : *afin qu'il prescrive à ses fils et à sa maison après lui d'observer la voie de l'Éternel, etc.*, où il est dit clairement qu'il se bornait à instruire les siens de ce qu'ils devaient faire pour plaire à Dieu, sans dire que Dieu l'avait envoyé pour proclamer tel et tel commandement.

(4) Voy., par exemple, *Beréschîth rabba*, sect. 43 (fol. 55, col. 2, et 56, col. 1), où il est question de l'école de Sem et d'Éber. Je ne saurais dire si, dans nos *Midraschîm*, on parle d'un *tribunal* ou d'une *école de Méthusélah;* mais çà et là il est question de la grande piété de ce pa-

prophètes ne faisaient qu'instruire les hommes, en guise de précepteurs, d'instituteurs et de guides, mais ne disaient jamais : *l'Éternel m'a dit : Parle aux fils d'un tel* (1).

Voilà comment la chose se passa avant Moïse, notre maître. Quant à Moïse, tu sais ce qui lui fut dit et ce qu'il a dit, et (tu connais) cette parole que lui adressa tout le peuple : *Aujourd'hui nous avons vu que Dieu parle à un homme etc.* (Deut., V, 21). Quant à tous ceux de nos prophètes qui vinrent après Moïse, notre maître, tu sais de quelle manière ils s'expriment dans toutes leurs relations et qu'ils se présentent comme des prédicateurs qui invitent les hommes à suivre la loi de Moïse, menaçant ceux qui s'y montreraient rebelles et faisant des promesses à ceux qui s'efforceraient de la suivre (2). Et nous croyons de même qu'il en sera toujours ainsi (3), comme il a été dit : *Elle n'est pas dans le ciel etc.* (*ibid.*, XXX, 12); *pour nous et pour nos enfants à jamais* (*ibid.*, XXIX, 28). Et cela doit être, en effet; car, dès qu'une chose est la plus parfaite possible de son espèce, toute autre chose de la même espèce ne peut pas ne pas être d'une perfection moindre, soit en dépassant la juste mesure, soit en restant au-dessous. Si, par exemple, une complexion *égale* est ce qu'il y a de plus égal possible dans une espèce, toute complexion qui serait en dehors de cette égalité pécherait par la défectuosité, ou par l'excès. Il en est de même de cette loi, qu'on

triarche et de sa profonde science. Voy. p. ex. le *Midrasch Abkhir*, cité dans le *Yalkout*, t. I, nº 42.

(1) C'est-à-dire : aux descendants d'un tel, à telle tribu, ou à tel peuple.

(2) Littéralement : *qui se tiennent droit* (ou *debout*) *pour la suivre*, ce qu'Ibn-Tibbon a rendu par מי שהתישר להמשך אחריה. Al-'Harîzi traduit plus librement : ויבטיחו כל הרודף אחריה והולך בדרכיה.

(3) C'est-à-dire : que cette loi devra toujours être suivie, et qu'elle ne sera jamais remplacée par une autre ; car, comme dit l'Écriture, elle n'a pas besoin d'être cherchée dans le ciel, ni au delà des mers ; elle est dans notre bouche, dans notre cœur, et s'adapte parfaitement à la nature humaine.

a déclarée être *égale* (c.-à-d. *équitable* ou *juste*), en disant : *des statuts et des ordonnances* JUSTES צדיקים (*ibid.*, IV, 8) ; car tu sais que צדיקים (justes) signifie *égaux* (ou *équitables*)(1). En effet, ce sont des pratiques religieuses dans lesquelles il n'y a ni fardeau, ni *excès*, comme (il y en a) dans le monachisme, dans la vie de pèlerin(2), etc., ni défectuosité (vice) qui conduise à la gloutonnerie et à la débauche, de manière à diminuer la perfection de l'homme, relativement aux mœurs et à l'étude, comme (le font) toutes les lois (religieuses) des peuples anciens(3). Quand nous parlerons, dans ce traité, des motifs qu'on peut alléguer pour les lois (de Moïse(4)), tu auras tous les éclaircisse-

(1) L'auteur joue ici sur le double sens du mot arabe معتدل, qui désigne ce qui est *égal*, *en équilibre*, *bien proportionné*, et au figuré, ce qui est *équitable* ou *juste ;* il correspond aux mots latins *æquus* et *æqualis*, qui s'emploient également au propre et au figuré, tandis que le mot hébreu צדיק n'est usité que dans le sens figuré. Le jeu de mots dont il s'agit ici ne peut guère se rendre en français ; mais les mots *égal* et *équitable* ont la même étymologie.

(2) Le mot الرهبانية, qui signifie *la vie d'anachorète*, est rendu dans la version d'Ibn-Tibbon par cette périphrase : עבודת המתבודד בהרים הפורש עצמו מן הבשר והיין ודברים רבים מצרכי הגוף, *le culte de celui qui vit solitairement sur les montagnes, et qui s'abstient de viande, de vin et de beaucoup d'autres choses nécessaires au corps ;* le mot السياحة est rendu par טלטול לעבודה, *vie errante qui a pour objet le culte*. La version d'Al-'Harîzi ne rend pas ces deux mots. — Au lieu de אלרהבאניה̈, le ms. de Leyde, nº 18, a אלבראהמה̈, *le brahmanisme*. Un ms. de la version d'Ibn-Tibbon (Biblioth. impér., anc. fonds, nº 238, fol. 235 *b*) a la singulière leçon כמופתיות, qui ferait supposer qu'on a lu dans le texte arabe אלברהאניה̈ (au lieu de אלרהבאניה̈), leçon qui n'offre ici aucun sens.

(3) Au lieu de אלסאלפה̈, le ms. de Leyde, nº 18, a אלגאהליה̈ ; de même, Ibn-Tibbon, הסכליות, et Al-'Harîzi, הסכלות, ce qu'on doit entendre ici dans le sens de *païens*. Cf. ci-dessus, p. 260, note 2.

(4) Voy. la IIIe partie de cet ouvrage, ch. XXXI et suivants. — Dans la version d'Ibn-Tibbon les mots עלת טעמי sont une double traduction du mot תעליל ; Al-'Harîzi a : בטעמי המצות.

ments nécessaires sur leur *égalité*[1] et leur sagesse; c'est pourquoi on en a dit : *La loi de l'Éternel est parfaite* (Ps. XIX, 8). Quand on prétend qu'elles imposent de grands et lourds fardeaux et qu'elles causent des tourments, c'est là une erreur du jugement. Je montrerai que, pour les hommes parfaits, elles sont faciles; c'est pourquoi on a dit : *Qu'est-ce que l'Éternel, ton Dieu, te demande? etc.* (Deutér., X, 12); et encore : *Ai-je été un désert pour Israël, etc.* (Jér., II, 31)[2]? Tout cela, certainement, (a été dit) par rapport aux hommes vertueux. Quant aux hommes impies, violents et despotes, ils considèrent, comme la chose la plus nuisible et la plus dure, qu'il y ait un juge qui empêche le despotisme; et de même, pour les hommes à passions ignobles, c'est la chose la plus dure que d'être empêchés de s'abandonner librement à la débauche et d'encourir le châtiment pour s'y être livrés[3]. Et c'est ainsi que tout homme vicieux considère comme un lourd fardeau l'empêchement du mal qu'il aime à faire par suite de sa corruption morale[4]. Il ne faut donc pas mesurer la facilité et la difficulté de la loi selon la passion de tout homme méchant, vil et de mœurs dépravées; mais il faut considérer cette loi au point de vue de l'homme parfait

(1) C'est-à-dire, sur leur juste proportion tenant le milieu entre le trop et le trop peu. Cf. ci-dessus, p. 285, note 1. — Le suffixe, dans אעתדאלהא וחכמתהא, se rapporte évidemment au pluriel אלשראיע (hébr. המצות), et Ibn-Tibbon a eu tort de mettre le suffixe au singulier : שוויה וחכמתה.

(2) Ces paroles signifieraient, selon l'auteur : ai-je été dur pour Israël, par mes commandements, comme un désert et une terre de profondes ténèbres, où le voyageur rencontre des difficultés à chaque pas? Cf. le commentaire d'Abravanel sur ce verset de Jérémie : ראו דבר יי״ הביטו מצותיו ותורותיו אם יש בהם מעמס וטורח לבעלי התורה, « *voyez la parole de l'Éternel*, c'est-à-dire voyez s'il y a dans ses commandements et dans ses lois un fardeau et une fatigue pour ceux qui possèdent la loi. »

(3) Littéralement : *et que le châtiment frappe celui qui l'exerce.*

(4) Dans la version d'Ibn-Tibbon les mots גנות ר״ע sont une double traduction du mot arabe רד̈ילה. Al-'Harîzi a : כפי נבלות מדותיו.

qu'elle veut donner pour modèle à tous les hommes (1). Cette loi seule, nous l'appelons *Loi divine;* mais tout ce qu'il y a en dehors d'elle en fait de régimes politiques, comme les lois des Grecs et les folies des Sabiens et d'autres (peuples), est l'œuvre d'hommes politiques et non pas de prophètes, comme je l'ai exposé plusieurs fois.

CHAPITRE XL.

Il a été très clairement exposé que l'homme est naturellement un être sociable (2), et que sa nature (exige) qu'il vive en société (3); il n'est pas comme les autres animaux, pour lesquels la réunion en société n'est pas une nécessité. A cause de la composition multiple de cette espèce (humaine), — car, comme tu le sais, elle est ce qu'il y a de plus composé (4), — il y a, entre ses individus, une différence tellement variée qu'on ne trouve presque pas deux individus en harmonie sous un rapport moral quel-

(1) Littéralement : *mais elle* (la loi) *doit être considérée en raison de l'homme parfait, le but de la loi étant que tous les hommes soient* (*comme*) *cet homme*. Les mss. arabes portent : אן יכון אלנאס כלהם דלך אלאנסאן; le sens est : que tous les hommes soient identiquement cet homme, c.-à-d. *lui ressemblent parfaitement*. Les deux versions hébraïques ont כמו האיש ההוא. — Le plus ancien des mss. d'Oxford (Uri, n° 359, cf. le t. I, p. 462) a cette leçon singulière : אן יכון אלנאס כלהם דלך אלזמאן כאמלין, *que tous les hommes fussent parfaits dans ce temps-là*.

(2) Voy. la *Politique* d'Aristote, liv. I, ch. 1 : ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον. Cf. la IIIe partie de cet ouvrage, ch. XXVII.

(3) Littéralement : *qu'il soit réuni* (avec ses semblables).

(4) Nous remarquons dans l'ensemble des êtres sublunaires une progression du moins parfait au plus parfait. Outre les quatre éléments, dont tous les êtres sont composés, les plantes ont l'âme végétative, à laquelle, dans les animaux, se joint l'âme vitale; l'homme seul possède aussi l'âme rationnelle et se trouve ainsi être le plus composé et le plus parfait de tous les êtres sublunaires.

conque, pas plus qu'on ne pourrait trouver deux figures parfaitement semblables[1]. Ce qui en est la cause, c'est la différence de complexion, qui produit une différence dans les matières (respectives) et aussi dans les accidents qui accompagnent la forme; car chaque forme physique a certains accidents particuliers qui l'accompagnent, outre les accidents qui accompagnent la matière. Une si grande variation d'individu à individu ne se rencontre dans aucune espèce d'animaux; au contraire, la différence entre les individus de chaque espèce est peu sensible[2], excepté chez l'homme. En effet, on peut trouver deux individus qui diffèrent tellement dans chaque qualité morale, qu'on dirait qu'ils appartiennent à deux espèces (différentes), de sorte que tu trouveras (p. ex.) tel individu qui a de la cruauté au point[3] d'égorger son jeune fils dans la violence de la colère, tandis qu'un autre s'émeut (à l'idée) de tuer un moucheron ou un reptile, ayant l'âme trop tendre pour cela; et il en est de même dans la plupart des accidents[4].

Or, comme l'espèce humaine, par sa nature, comporte cette variation dans ses individus[5], et comme la vie sociale est nécessaire à sa nature, il est absolument impossible que la société soit parfaite sans qu'elle ait un guide qui puisse régler les actions des individus, en suppléant ce qui est défectueux et en modérant

(1) Littéralement : *que tu ne trouves presque pas deux individus qui soient d'accord, d'une manière quelconque, dans une des espèces de mœurs, si ce n'est comme tu trouves leurs figures extérieures d'accord.* Au lieu de אלא מא, le ms. de Leyde, n° 18, porte כמא לא, et de même Ibn-Tibbon : כמו שלא תראה; Al-'Harîzi traduit : אלא כשתמצא.

(2) Littéralement : *est rapprochée* ou *tend à se rapprocher.*

(3) Au lieu de לחד, *jusqu'à la limite, au point*, le ms. de Leyde, n° 18, a les mots אלי חד, qui ont le même sens; la version d'Ibn-Tibbon a simplement עד, *jusqu'à;* de même Ibn-Falaquéra, *Moré ha-Moré*, p. 116.

(4) C'est-à-dire, dans la plupart des qualités morales de l'âme.

(5) Littéralement : *comme sa nature* (celle de l'espèce humaine) *exige qu'il y ait cette variation dans ses individus.*

ce qui est en excès[1], et qui puisse prescrire des actions et des mœurs que tous doivent continuellement pratiquer, d'après la même règle, afin que la variation naturelle soit cachée par la grande harmonie conventionnelle et que la société soit en bon ordre. C'est pourquoi je dis que la loi, bien qu'elle ne soit pas *naturelle*, entre pourtant, à certains égards, dans la catégorie du naturel[2]; car il était de la sagesse divine, pour conserver cette espèce dont elle avait voulu l'existence, de mettre dans sa nature (la condition) que ses individus possédassent une *faculté de régime*. Tantôt l'individu est celui-là même à qui ce régime a été inspiré, et c'est le prophète ou le législateur; tantôt il est celui qui a la faculté de contraindre (les hommes) à pratiquer ce que ces deux-là[3] ont prescrit, à le suivre et à le faire passer à l'acte, et tels sont le souverain qui adopte cette loi (du législateur) et le prétendu prophète qui adopte la loi du (vrai) prophète, soit en totalité, soit en partie. Si (celui-ci) adopte une partie et abandonne une autre partie[4], c'est ou bien parce que cela lui est plus facile, ou bien parce que, par jalousie, il veut faire croire que ces choses lui sont parvenues par la révélation (divine) et qu'il ne les a pas empruntées à un autre; car il y a tel homme qui se plaît dans une certaine perfection, la trouve excellente et l'affectionne, et qui veut que les hommes s'imaginent

(1) Au lieu du premier אלמפרט, qu'il faut prononcer المُفْرِط, quelques mss. portent אלמקצר.

(2) Littéralement : *a pourtant une entrée dans la chose naturelle.*

(3) C'est-à-dire, le prophète et le législateur. Ibn-Tibbon a מה שצוה הנביא ההוא, *ce que ce prophète a prescrit;* de même Al-'Harîzi, במה שצוה הנביא, et Ibn-Falaquéra (*l. c.*), מה שאמר אותו הנביא. Cette traduction n'est justifiée que par un seul de nos mss., le n° 18 de Leyde, qui porte : בעמל מא גא בה אלנביא.

(4) Au lieu de ותרך, le ms. de Leyde, n° 18, a ותרכה avec suffixe. Ibn-Tibbon a והניח, sans suffixe. Au commencement de la phrase Ibn-Tibbon a ויהיה, tandis que tous les mss. arabes ont יכון, sans le ו copulatif; הקצתו dans les éditions d'Ibn-Tibbon est une faute d'impression, pour הקצת.

qu'il est lui-même doué de cette perfection, quoiqu'il sache bien qu'il ne possède aucune perfection. C'est ainsi que tu vois beaucoup d'hommes qui se vantent du poëme d'un autre et se l'attribuent; et c'est là aussi ce qui s'est fait pour certains ouvrages des savants et pour beaucoup de détails scientifiques, (je veux dire) qu'une personne jalouse et paresseuse, étant tombée (par hasard) sur une chose inventée par un autre, prétendait l'avoir inventée. C'est aussi ce qui est arrivé pour cette perfection prophétique; car nous trouvons que certains hommes, prétendant être prophètes, dirent des choses qui n'avaient jamais été révélées par Dieu [1], comme (le fit), par exemple, Sidkia, fils de Kenaana [2], et nous en trouvons d'autres qui, s'arrogeant la prophétie, dirent des choses que, sans doute, Dieu avait dites, je veux dire qu'elles avaient été révélées, mais à d'autres, comme (le fit), par exemple, Hanania, fils d'Azzour [3], — de sorte qu'ils se les attribuèrent et s'en parèrent.

Tout cela se reconnaît et se distingue très clairement; mais

(1) Dans les éditions de la vers. d'Ibn-Tibbon, il manque ici les mots מאת השם; les mss. portent: מה שלא באה נבואה בו מאת השם יום כלל. Le traducteur a employé le mot יום comme adverbe, dans le sens de *jamais*, à l'imitation de l'adverbe arabe يومًا.

(2) Voy. I Rois, ch. XXII, v. 11 et 24.

(3) Voy. Jérémie, ch. XXVIII, v. 1 et suiv. — Cet exemple, au premier abord, ne paraît pas bien choisi, puisque Hanania, aussi bien que Sidkia, est présenté comme un faux prophète, et que ses paroles sont expressément démenties par Jérémie. Ibn-Caspi, dans son comment. intitulé עמודי כסף, relève cette difficulté en ces termes: תמה איך יאמר הר"מ זה כי עליו כתוב כמו על צדקיה כי סרה דבר ובכלל לא מצאתי הבדל בין צדקיה וחנניה. Mais, en établissant ici une distinction entre Sidkia et Hanania, Maïmonide n'a fait que suivre le Talmud, selon lequel le premier aurait prédit *des choses qu'il n'avait jamais entendues* (מתנבא מה שלא שמע), tandis que le second aurait prédit *ce qui ne lui avait pas été dit à lui* (מתנבא מה שלא נאמר לו), c.-à-d. qu'il n'aurait fait que reproduire une prophétie de Jérémie, dont il aurait faussé le sens ou qu'il aurait mal comprise. Selon le Talmud de Jérusalem (traité *Synhédrîn*, dernier chapitre), Hanania, en prédisant que, *dans deux ans*,

je te l'exposerai, afin qu'il ne te reste rien d'obscur, et que tu possèdes un *critérium* au moyen duquel tu puisses faire la distinction entre les régimes des lois conventionnelles (1), ceux de la Loi divine et ceux émanés d'hommes qui ont fait des emprunts aux paroles des prophètes, en s'en vantant et en se les attribuant. Quant aux lois que leurs auteurs ont expressément déclarées être l'œuvre de leur réflexion (2), tu n'as besoin (3) pour cela d'aucune argumentation, l'aveu de l'adversaire rendant inutile toute preuve. Je ne veux donc te faire connaître que les régimes qu'on proclame prophétiques, et qui, en partie, sont réellement prophétiques, je veux dire divins, en partie législatifs et en partie des plagiats (4).

Si donc tu trouves une loi qui n'a d'autre fin et dont l'auteur,

Dieu briserait le joug du roi de Babylone, aurait cru être d'accord avec Jérémie, qui prédisait *soixante-dix ans de captivité* (Jérémie, XXIX, 10), lesquels, dans l'opinion de Hanania, avaient commencé pendant le règne de Manassé. Selon le Talmud de Babylone (même traité, fol. 89 *a*), les paroles de Hanania : *Je briserai le joug du roi de Babylone*, ne seraient que la reproduction des paroles de Jérémie (XLIX, 35) : *voici, je brise l'arc d'Élam;* puisque, se disait Hanania, les Élyméens, qui n'étaient que les auxiliaires de Babylone, devaient recevoir le châtiment céleste, à plus forte raison les Chaldéens eux-mêmes.

(1) C'est-à-dire, les régimes ou les gouvernements fondés par un simple législateur. — Plusieurs éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent המונחים לא המושמים; au lieu de לא, il faut lire ל״א, abréviation de לשון אחר, car les mots המונחים et המושמים sont deux traductions différentes du mot arabe אלמוצ̇ועה̈. Cf. le t. I, p. 411, note 2.

(2) Littéralement : *que ce sont des lois qu'ils ont posées au moyen de leurs réflexions*.

(3) Le verbe תחתאג̇ est la 2e personne du masculin, le ms. de Leyde, nº 18, porte יחתאג̇, à la 3e personne, et de même Ibn-Tibbon, לא יצטרך.

(4) C'est-à-dire, des emprunts faits aux prophètes, mais qu'on a voulu faire passer pour des œuvres originales. — Le mot מנתחלה̈, qu'Al-'Harizi rend par לקוחות מזולתו, a été ainsi paraphrasé par Ibn-Tibbon : שיאמר אומרם שהוא אמרם מלבו ולקחם מזולתו. Cf. le t. I, p. 419, note 1.

qui en a calculé les effets, n'a eu d'autre but que de mettre en bon ordre l'État et ses affaires et d'en écarter l'injustice et la violence, sans qu'on y insiste, en aucune façon, sur des choses spéculatives, sans qu'on y ait égard (1) au perfectionnement de la faculté rationnelle, et sans qu'on s'y préoccupe des opinions, qu'elles soient saines ou malades, tout le but étant, au contraire, de régler, à tous les égards, les rapports mutuels des hommes et (de faire) qu'ils obtiennent une certaine félicité présumée (2), selon l'opinion du législateur, —(si, dis-je, tu trouves une telle loi,) tu sauras que cette loi est (purement) législative et que son auteur, comme nous l'avons dit, est de la troisième classe, je veux dire de ceux qui n'ont d'autre perfection que celle de la faculté imaginative (3).

Mais, si tu trouves une loi dont toutes les dispositions visent (4) (non-seulement) à l'amélioration des intérêts corporels, dont on vient de parler, mais aussi à l'amélioration de la foi, s'efforçant tout d'abord de répandre des opinions saines sur Dieu et sur les anges, et tendant à rendre l'homme sage, intelligent et attentif, pour qu'il connaisse tout l'être selon sa vraie condition, alors tu sauras que ce régime émane de Dieu et que cette loi est divine. Mais il te restera encore à savoir si celui qui la proclame est lui-même l'homme parfait auquel elle a été révélée, ou si c'est une personne qui s'est vantée de ces discours et se les est faussement attribués. — Pour en faire l'expérience, il faut examiner (jusqu'où va) la perfection de cette personne, épier (5) ses actions et

(1) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, השגה est une faute d'impression pour השגחה.

(2) Le mot מטנונה̈, qu'Ibn-Tibbon a rendu par les mots ראה אותו, manque dans le ms. de Leyde, nº 18, et n'a pas été rendu dans la version d'Al-'Harîzi, qui porte : וישיגו שום הצלחה בעצת המנהיג ההוא.

(3) Voy. ci-dessus, p. 291.

(4) Les éditions de la vers. d'Ibn-Tibbon ont מעוינים; il faut lire, selon les mss., מעיינים.

(5) Dans la version d'Ibn-Tibbon, le verbe arabe תעקב est rendu par les deux verbes ולחקור ולדעת; les mss. ont ולחקור ולבדוק, ce qui

considérer sa conduite. Le plus important *critérium* que tu puisses avoir, c'est la répulsion et le mépris (qu'aurait cette personne) pour les plaisirs corporels; car c'est là le premier pas des hommes de science, et, à plus forte raison, des prophètes, particulièrement en ce qui concerne celui des sens, qui est une honte pour nous, comme le dit Aristote (1), et notamment la souillure de la cohabitation qui en dérive. C'est pourquoi Dieu a confondu (2) par cette dernière quiconque s'arrogeait (la prophétie), afin que la vérité fût connue à ceux qui la cherchaient et qu'ils ne fussent pas égarés et induits en erreur. Tu en vois un exemple (3) dans Sidkia, fils de Masséïa, et Achab, fils de Kolaïa, qui s'arrogèrent la prophétie et attirèrent les hommes, en débitant des discours prophétiques révélés à d'autres (4), mais qui (en même temps) se livrèrent à l'ignoble plaisir vénérien, au point de commettre l'adultère avec les femmes de leurs amis et de leurs partisans, jusqu'à ce qu'enfin Dieu les dévoilât, comme il en avait confondu d'autres, de sorte que le roi de Babylone les fit brûler, comme le dit clairement Jérémie : *On les prendra comme exemple de malédiction pour tous les captifs de*

est une double traduction du verbe arabe. La version d'Al-'Harîzi porte ולדקדק על פעליו.

(1) Voy. ci-dessus, p. 285, note 3.

(2) Le verbe פֿצֿח, qui signifie *confondre*, *couvrir publiquement de honte*, a été rendu, dans la version d'Ibn-Tibbon, par עבר ופרסם. Al-'Harîzi traduit plus exactement : וע"כ גלה בה הבורא חרפת כל מתנחלי הנבואה. — Après les mots כל מדֿעֹ, *quiconque s'arrogeait*, il faut sous-entendre *le don de prophétie;* les deux traducteurs hébreux ont suppléé cette ellypse. Le sens de cette phrase est : que Dieu a confondu les faux prophètes en démasquant leur hypocrisie et en faisant voir publiquement que c'étaient des hommes débauchés qui commettaient l'adultère.

(3) Littéralement : *Ne vois-tu pas Sidkia etc?..., comment ils s'arrogèrent la prophétie, et les hommes les suivaient etc.?*

(4) C'est ce que l'auteur paraît trouver dans les paroles de Jérémie, citées ci-après : *et qu'ils avaient dit des paroles de mensonge que je ne leur avais pas commandées.* Le mensonge consistait, selon l'auteur, en ce qu'ils s'attribuaient des paroles prononcées par d'autres prophètes.

Juda qui sont à Babylone, et on dira : Que Dieu te rende semblable à Sidkia et à Achab, que le roi de Babylone a fait consumer par le feu. Parce qu'ils ont commis une indignité avec les femmes de leurs prochains, et qu'ils ont dit en mon nom des paroles de mensonge que je ne leur avais pas commandées. C'est moi qui le sais et qui en suis témoin, dit l'Éternel (Jérém., XXIX, 22 et 23). Comprends bien l'intention de cela (1).

CHAPITRE XLI.

Je n'ai pas besoin d'expliquer ce que c'est que le *songe*. Quant à la *vision* (מַרְאָה), — par exemple, *je me fais connaître à lui dans une vision* (Nomb., XII, 6), — qu'on désigne par le nom de מראֵה הנבואה, *vision prophétique* (2), qui (dans l'Écriture) est aussi appelée יד ײ, *main de l'Éternel* (3), et qui porte aussi le nom de Ma'hazé (מחזה) (4), c'est un état d'agitation et de terreur qui saisit le prophète quand il est éveillé, comme cela est exposé, au sujet de Daniel, dans ces mots : *Je vis cette grande vision, et il ne resta pas de force en moi; ma bonne mine se changea et se décomposa, et je ne conservais pas de vigueur;* et il continue : *Je tombai étourdi sur ma face, ayant le visage contre terre* (Daniel, X, 8, 9). Quand ensuite l'ange lui adresse la parole et le fait lever, cela se passe encore dans la *vision prophétique*. Dans un

(1) C'est-à-dire : l'intention de ce qui a été dit dans ce dernier paragraphe, pour faire la distinction entre le véritable prophète et le plagiaire.

(2) L'auteur veut dire que ce que l'Écriture appelle מַרְאָה, les théologiens l'expliquent par מראֵה הנבואה, *ce qui est vu dans l'état de prophétie, vision prophétique*.

(3) Voy. II Rois, III, 15; Ézéchiel, I, 3; III, 22; XXXVII, 1; XL, 1.

(4) Mot dérivé du verbe 'haza (חזה), *voir*. Voy. Genèse, XV, 1; Nombres, XXIV, 4 et 16.

pareil état, les sens cessent de fonctionner ; cet épanchement (dont j'ai parlé) se répand sur la faculté rationnelle, et de là sur la faculté imaginative, de sorte que celle-ci se perfectionne et fonctionne [1]. Parfois la révélation commence par une vision prophétique; puis cette agitation et cette forte émotion, suite de l'action parfaite de l'imagination, vont s'augmentant, et alors arrive la révélation (véritable). C'est là ce qui eut lieu pour Abraham; car (en parlant) de cette révélation, on commence par dire: *La parole de l'Éternel fut adressée à Abram dans une vision* (Genèse, XV, 1), et à la fin (on dit), *et un profond assoupissement pesa sur Abram* (*ibid.*, v. 12); et ensuite: *Et il dit à Abram etc.* (*ibid.*, v. 13-16).

Sache que ceux d'entre les prophètes qui racontent avoir eu une révélation, tantôt l'attribuent (expressément) à un ange, tantôt à Dieu, bien qu'elle ait eu lieu indubitablement par l'intermédiaire d'un ange; les docteurs se sont prononcés là-dessus, en disant: « *Et l'Éternel lui dit* (*ibid*, XXV, 23), par l'intermédiaire d'un ange [2]. » — Il faut savoir que, toutes les fois qu'un passage (de l'Écriture) dit de quelqu'un qu'un ange lui parla, ou que la parole de Dieu lui fut adressée, cela n'a pu avoir lieu autrement que dans un songe ou dans une vision prophétique.

Les termes employés dans les livres prophétiques nous présentent quatre modes de s'exprimer sur la parole adressée aux prophètes [3]: Le premier mode, (c'est quand) le prophète dit expressément [4] que ce discours est venu de l'*ange*, dans un

(1) Voy. ci-dessus, au commencement du chap. XXXVII.

(2) Voy. *Beréschîth rabbâ*, sect. 63 (fol. 55, col. 2), où R. Levi dit, au nom de R. Aba, que Dieu parla à Rebecca par l'intermédiaire d'un ange.

(3) Littéralement : *La relation* (ou *l'énoncé*) *de la parole adressée aux prophètes, selon l'expression qui se présente dans les livres prophétiques, se fait de quatre manières.*

(4) Dans aucun de nos mss. le verbe יצרח n'est précédé de la conjonction אן; et de même, Ibn-Tibbon a simplement יגלה. La version d'Al-'Harîzi porte שיאמר הנביא.

songe ou dans une *vision*. Le deuxième mode, c'est qu'il rapporte seulement le discours qui lui a été adressé par l'*ange*, sans dire expressément que ç'a été dans un songe, ou dans une vision, étant sûr que c'est une chose (généralement) connue qu'il n'existe de révélation que de l'une des deux manières : *Je me fais connaître à lui dans une vision, je lui parle dans un songe* (Nombres, XII, 6). Le troisième mode, c'est qu'il ne parle point d'un ange, mais qu'il attribue la parole à *Dieu*, qui la lui aurait adressée lui-même, déclarant toutefois que cette parole lui est parvenue dans une *vision* ou dans un *songe*. Le quatrième mode, c'est que le prophète dit simplement que *Dieu* lui a parlé, ou qu'il lui a ordonné d'agir (1), de faire (telle chose) ou de parler de telle manière, sans qu'il parle expressément ni d'ange, ni de songe, en se fiant à ce qui est connu et a été posé en principe (2), (à savoir) qu'aucune prophétie, aucune révélation, n'arrive autrement que dans un songe, ou dans une vision, et par l'intermédiaire d'un ange.

On s'exprime selon le premier mode dans les passages suivants : *Et l'ange de Dieu me dit dans un songe* (Genèse, XXXI, 11) ; *Et Dieu dit à Israël dans les visions de la nuit* (*ibid.* XLVI, 2); *Et Dieu vint à Bileam; Et Dieu dit à Bileam* (Nomb., XXII, 9 et 12) (3). — Pour le deuxième mode, on peut citer les exem-

(1) Les deux traducteurs hébreux ont omis l'impératif אפעל, à cause de sa synonymie avec אצנע.

(2) Dans la version d'Ibn-Tibbon, même dans les mss., on lit והשורש, ce qui évidemment est une faute de copiste, pour והושרש.

(3) Dans les trois derniers exemples, comme dans ceux du deuxième mode, le mot ÉLOHIM (Dieu) désigne, selon notre auteur, un *ange* (voy. le t. I, ch. II, p. 37, et ci-dessus, ch. VI, p. 66), et il est à remarquer que, pour le troisième et le quatrième mode, l'auteur ne cite que des exemples où Dieu est désigné par le nom *tétragramme*. En ce qui concerne les deux derniers exemples, il faut se rappeler que, s'il n'y est pas dit expressément que la vision de Bileam eut lieu dans un songe, cela résulte du verset 8, où Bileam dit aux ambassadeurs de Balak : *Passez ici la nuit, et je vous rendrai réponse.* — Le deuxième et le troisième exemple manquent dans la version d'Ibn-Tibbon.

ples suivants : *Et Dieu dit à Jacob : Lève-toi, monte à Béthel* (Genèse, XXXV, 1) ; *Et Dieu lui dit : ton nom est Jacob* (*ibid.*, v. 10) ; *Et un ange de l'Éternel lui cria du ciel ; Et l'ange de l'Éternel lui cria une seconde fois etc.* (*ibid.*, XXII, 11 et 15) ; *Et Dieu dit à Noé* (*ibid.*, VI, 13) ; *Et Dieu parla à Noé* (*ibid.*, VIII, 15). — Un exemple du troisième mode se trouve dans ce passage : *La parole de l'Éternel fut adressée à Abram dans une vision etc.* (*ibid.*, XV, 1). — Pour le quatrième mode, on trouve les exemples suivants : *Et l'Éternel dit à Abram* (*ibid.*, XII, 1) ; *L'Éternel dit à Jacob : Retourne dans le pays de tes pères* (*ibid.*, XXXI, 3) ; *Et l'Éternel dit à Josué* (Josué, III, 7) ; *Et l'Éternel dit à Gédéon* (Juges, VII, 2) (1). Et c'est ainsi qu'ils (les prophètes) s'expriment pour la plupart : *Et l'Éternel me dit* (Isaïe, VIII, 1) ; *Et la parole de l'Éternel me fut adressée* (Ézéchiel, XXIV, 1) ; *Et la parole de l'Éternel fut adressée* (II Sam., XXIV, 11 ; I Rois, XVIII, 1) ; *Et voilà que lui arriva la parole de l'Éternel* (I Rois, XIX, 9) (2) ; *La parole de l'Éternel fut adressée* (Ézéch., I, 3) ; *Première allocution de l'Éternel à Hosée* (Hos., I, 2) ; *La main de l'Éternel fut sur moi* (Ézéch., XXXVII, 1 ; XL, 1). Il y a beaucoup d'exemples de cette espèce.

Tout ce qui est présenté selon l'un de ces quatre modes est une prophétie, et celui qui le prononce est un prophète. Mais, quand on dit : « Dieu *vint* auprès d'un tel dans un *songe* de la nuit, » il ne s'agit point là de prophétie, et cette personne n'est point prophète. En effet, on veut dire (seulement) qu'il est venu à cette personne un avertissement de la part de Dieu, et on nous déclare ensuite que cet avertissement se fit au moyen d'un

(1) Si l'auteur cite ici l'exemple de Gédéon, il faut l'entendre dans ce sens que la parole de l'Éternel s'adressa à un prophète qui parla à Gédéon ; car Gédéon lui-même n'était point prophète, comme le déclare l'auteur plus loin, chap. XLVI.

(2) Les mots והנה דבר יי״ אלין se trouvent aussi au chap. XV de la Genèse, verset 4 ; mais l'auteur n'a pu avoir en vue ce passage, qui se rattache au verset 1 du même chapitre, et appartient, par conséquent, au troisième mode.

songe; car, de même que Dieu fait que telle personne se mette en mouvement pour sauver une autre personne ou pour la perdre, de même il fait naître, au moyen de ce qu'on voit dans un songe, certaines choses qu'il veut faire naître. Certes, nous ne doutons pas que l'Araméen Laban ne fût un parfait scélérat et en même temps un idolâtre; et, pour ce qui est d'Abimélech, bien qu'au milieu de son peuple il fût un homme pieux, notre père Abraham dit de sa ville et de son royaume : *Certes, il n'y a pas de crainte de Dieu dans ce lieu* (Genèse, XX, 11); et cependant, de chacun des deux, je veux dire de Laban et d'Abimélech, on dit (que Dieu lui apparut dans un songe) : *Et Dieu vint auprès d'Abimélech dans un songe de la nuit* (*ibid*, v. 3), et de même (on dit) de Laban : *Dans un songe de la nuit* (*ibid.*, XXXI, 24)[1]. Il faut donc te pénétrer de cela et faire attention à la différence qu'il y a entre les expressions : *Dieu vint* et *Dieu dit*, et entre les expressions *dans un songe de la nuit* et *dans les visions de la nuit;* car de Jacob on dit : *Dieu* DIT *à Israël dans les visions de la nuit* (*ibid.*, XLVI, 2), tandis que de Laban et d'Abimélech (on dit) : *Et Dieu* VINT *etc. dans un songe de la nuit;* c'est pourquoi[2] Onkelos le traduit par ואתא מימר מן קדם ייי, *et il vint une* PAROLE *de la part de Dieu*, et il ne dit point (en parlant) des deux derniers : ואתגלי ייי, *et Dieu se révéla.*

Il faut savoir aussi qu'on dit parfois : *l'Éternel dit à un tel*, sans qu'il s'agisse (directement) de ce personnage[3], et sans

(1) Au lieu des mots וכדלך פי לבן בחלום הלילה, qu'ont généralement les mss. arabes, mais qui ont été supprimés dans le ms. de Leyde, n° 18, et dans la version d'Al-'Harîzi, Ibn-Tibbon donne textuellement le passage de la Genèse, ch. XXXI, v. 24 : ויבא אלהים אל לבן הארמי בחלום הלילה. En général, la construction de cette phrase est peu logique, et nous avons dû suppléer dans notre traduction les mots : *que Dieu lui apparut dans un songe*, qui sont sous-entendus.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont וכל זה, ce qui n'est qu'une faute d'impression pour ולזה, leçon des mss.

(3) Littéralement : *sans que ce soit ce tel;* c'est-à-dire, sans que ce soit à lui que la parole divine se soit adressée directement. — La plupart

qu'il ait jamais eu de révélation, mais où la communication s'est faite par l'intermédiaire d'un prophète. Ainsi, par exemple, au sujet de ce passage : *Et elle alla interroger l'Éternel* (*ibid.*, XXV, 22), on a dit expressément (qu'elle s'adressa) « à l'école d'Eber [1] » ; ce fut celui-ci qui lui répondit, de sorte que c'est de lui qu'on a parlé en disant : *Et l'*ÉTERNEL *lui dit* (*ibid.*, v. 23) [2]. S'il est vrai qu'on a dit aussi : « *Et l'*ÉTERNEL *lui dit*, par l'intermédiaire d'un MALAKH (*ange* ou *messager*) [3], » on peut interpréter cela (dans ce sens) que c'est Eber qui est le MALAKH ; car le prophète aussi est appelé MALAKH, comme nous l'exposerons [4]. Il se peut aussi qu'on ait voulu indiquer l'*ange* qui apporta cette prophétie à Eber ; ou bien, (il se peut) qu'on ait voulu déclarer par là que, partout où l'on trouve un discours simplement attribué à Dieu, il faut admettre l'intermédiaire d'un ange, (et cela) pour tous [5] les prophètes (en général), comme nous l'avons exposé.

des mss. portent : ולים יכן דׄלך אלפלוני ולא אתאה, et c'est cette leçon que nous avons adoptée. Au lieu de אלפלוני, le ms. de Leyde, nº 18, porte לפלוני, leçon qu'a aussi la version d'Ibn-Tibbon. Le ms. de la Biblioth. imp. (anc. fonds hébr., nº 237) porte : ולים יכן דׄלך אלפלוני אתאה, en supprimant le mot ולא, qu'ont tous les autres mss. arabes, ainsi que les deux versions hébraïques. Le ms. de Leyde, nº 221, porte : ולם יכן דׄלך אלפלוני נביא, « sans que ce tel fût *prophète.* » Al-'Harîzi traduit : ולא ידבר עם פלוני ולא באה נבואה אליו מעולם. Ces différentes variantes ne proviennent que de ce que la leçon primitive offre de singulier au premier coup d'œil ; car les mots ולים יכן דׄלך אלפלוני peuvent se traduire : *sans que ce tel fût* (ou *existât*).

(1) Voy. *Beréschîth rabbâ*, sect. 63 (fol. 55, col. 2). Au lieu de עבר, les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont, comme les éditions du *Midrasch*, שם ועבר,

(2) C'est-à-dire : que ce fut Éber qui répondit à Rébecca au nom de l'Éternel.

(3) Voy. ci-dessus, p. 314, note 2.

(4) Voy. le chap. suivant.

(5) Le mot סאיר est ici employé dans le sens de כל ou גמיע, *totalité*, *tous*, et c'est dans le même sens qu'il faut aussi prendre quelquefois, dans les versions hébraïques, le mot שאר. — Les éditions de la ver-

CHAPITRE XLII.

Nous avons déjà exposé que, partout où on a parlé de l'apparition d'un ange, ou d'une allocution faite par lui, il ne peut être question que d'une *vision prophétique*, ou d'un *songe* (1), n'importe qu'on l'ait ou non déclaré expressément, comme cela a été dit précédemment. Il faut savoir cela et t'en bien pénétrer. Peu importe qu'on dise tout d'abord de quelqu'un qu'il a vu l'ange, ou qu'on semble dire qu'il le prenait d'abord pour un individu humain, et qu'à la fin il devint manifeste pour lui que c'était un ange (2); dès que tu trouves dans le dénoûment que celui qui a été vu et qui a parlé était un ange, tu sauras et tu seras certain que dès le commencement c'était une *vision prophétique*, ou un *songe prophétique*. En effet, dans la vision prophétique ou dans le songe prophétique, tantôt le prophète voit Dieu qui lui parle, comme nous l'exposerons, tantôt il voit un ange qui lui parle, tantôt il entend quelqu'un qui lui parle, sans voir la personne qui parle, tantôt enfin il voit un individu humain qui lui adresse la parole, et ensuite il lui devient manifeste que celui qui parlait était un ange (3). Dans la prophétie de cette dernière espèce, il raconte qu'il a vu un homme agir ou parler, et qu'ensuite il a su que c'était un ange.

C'est ce principe important (4) qu'a professé un des docteurs,

sion d'Ibn-Tibbon ont ici כשאר (avec *câph*); il faut lire בשאר (avec *beth*).

(1) C'est-à-dire, d'un état où la faculté imaginative prend le dessus sur la perception des sens.

(2) Comme, par exemple, les *trois hommes* que vit Abraham (Genèse, XVIII, 2), et l'*homme* que vit Josué (Jos., V, 13).

(3) Sur ces différents degrés de prophétie, voy. ci-après, ch. XLV.

(4) C'est-à-dire, ce principe que, dans toutes les apparitions relatées de l'une des quatre manières dont il vient d'être parlé, il s'agit d'une vision ou d'un songe.

et même un des plus grands d'entre eux, à savoir R. 'Hayya le Grand, au sujet de ce passage du Pentateuque : *Et l'Éternel lui apparut aux Chênes de Mamré, etc.* (Genèse, XVIII, 1); car, après avoir d'abord dit sommairement que Dieu lui apparut, on commence par expliquer sous quelle forme eut lieu cette apparition, et on dit qu'il vit d'abord trois hommes, qu'il courut (au devant d'eux), qu'ils parlèrent et qu'il leur fut parlé [1]. Celui-là donc qui donne cette interprétation dit que ces paroles d'Abraham : *Seigneur! si j'ai trouvé grâce à tes yeux, ne passe pas ainsi devant ton serviteur* (*ibid.*, v. 3) sont aussi une relation de ce que, dans la vision prophétique, il dit à l'un d'entre eux : « Ce fut, dit-il, au plus grand d'entre eux qu'il adressa la parole [2]. » Il faut aussi te bien pénétrer de ce sujet, car il ren-

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent ואמרו מאמר אליהם; le mot מאמר n'est qu'une faute d'impression, pour ונאמר. Al-'Harîzi traduit : ודברו עמו והשיב להם.

(2) Voy. *Beréschîth rabbâ,* sect. 48 (fol. 42, col. 4). — Ce passage est très obscur ; car on ne comprend pas comment l'auteur a trouvé tout ce qu'il dit ici dans les quelques paroles de R. 'Hayya, qui ne paraissent avoir d'autre but que d'expliquer l'emploi du singulier dans le verset 3, tandis que dans les versets suivants Abraham s'adresse aux trois anges à la fois et parle toujours au pluriel. R. 'Hayya dit donc qu'Abraham adressa la parole au principal d'entre eux, qui était Micaël. Pour résoudre la difficulté, Abravanel (Comment. sur le *Moré*, II, fol. 40 *a*) pense qu'il faut se reporter aux deux opinions émises par les docteurs sur le mot ארני, *Seigneur*, employé dans le verset 3 ; selon les uns, ce mot remplace le nom *tétragramme* du verset 1 et désigne Dieu lui-même ; selon les autres, il désigne l'un des *trois hommes* dont parle le verset 2. Selon la première opinion, la vision, dans laquelle Abraham se représentait dans son esprit Dieu lui-même, ou la *cause suprême*, aurait été interrompue par l'apparition des *trois hommes*, et Abraham, distrait par cette apparition, aurait prié Dieu de ne pas s'éloigner de lui, c'est-à-dire, qu'il aurait fait des efforts pour ne pas se laisser interrompre dans sa contemplation de la Divinité. Selon la seconde opinion, l'apparition des trois hommes serait identique avec celle de Dieu, dont parle le verset 1 ; de sorte que le verset 2 et les suivants ne feraient qu'expliquer en détail la nature de la manifestation divine du verset 1. Or, R. 'Hayya, profes-

ferme un profond mystère (1). Je dis de même que, dans l'histoire de Jacob, quand on dit : *Et un homme lutta avec lui* (*ibid.*, XXXII, 25), il s'agit d'une révélation prophétique, puisqu'on dit clairement à la fin (versets 29 et suiv.) que c'était un ange. Il en est exactement comme de l'histoire d'Abraham, où l'on raconte d'abord sommairement que *Dieu lui apparut etc.*, et ensuite on commence à expliquer comment cela se passa. De même, au sujet de Jacob, on dit (d'abord) : *Des anges de Dieu le rencontrèrent* (*ibid.*, v. 2); ensuite on commence à exposer ce qui se passa jusqu'au moment où *ils le rencontrèrent*, et on dit qu'il envoya des messagers (à Esaü), et qu'après avoir agi et avoir fait (telle et telle chose), *Jacob resta seul etc.* (*ibid.*, v. 25); car ici il s'agit de ces mêmes anges de Dieu dont on a dit d'abord *des anges de Dieu le rencontrèrent* (2), et cette lutte, ainsi que tout

sant évidemment la seconde opinion, il s'ensuit que, selon lui, tous les détails racontés à partir du verset 2 sont une vision prophétique, au même titre que l'apparition de Dieu au verset 1, qui ne ferait que résumer l'ensemble des détails qui suivent. — Sans doute, c'est expliquer avec trop de subtilité les simples paroles de R. 'Hayya; mais c'est conforme à la manière dont Maïmonide, en général, interprète les paroles souvent si naïves des anciens docteurs.

(1) Littéralement : *car il est un mystère d'entre les mystères*. La version d'Ibn-Tibbon porte : בסוד מן הסודות; au lieu de בסוד (mss. כסוד), il faut lire כי הוא סוד, comme a la version d'Al-'Harîzi. — Le mystère dont l'auteur veut parler, c'est que tous les détails racontés au ch. XVIII de la Genèse, le repas que firent les *trois hommes*, les paroles qu'ils adressèrent à Sara, etc., n'arrivèrent pas réellement et ne se passèrent que dans l'imagination d'Abraham, c.-à-d. dans une vision prophétique. Il en est de même, comme l'auteur va le dire, de la lutte de l'ange avec Jacob, de ce qui arriva à Bileam avec son ânesse, de l'ange qui apparut à Josué devant Jéricho, et de beaucoup d'autres récits bibliques, qui doivent être considérés comme des visions prophétiques. Cette opinion, comme on le pense bien, a trouvé, parmi les théologiens juifs, de nombreux contradicteurs. Voy. notamment la polémique de R. Moïse ben-Na'hman, dans son commentaire sur la Genèse, au ch. XVIII.

(2) L'auteur veut dire qu'au verset 25, où l'on dit : *Jacob étant resté seul, un homme lutta avec lui*, il faut voir, dans l'*homme qui lutta*, l'un des *anges de Dieu* dont parle le verset 2.

le dialogue (qui suit), eut lieu dans une *vision prophétique*. De même, tout ce qui se passa avec Bileam *sur le chemin* (Nombres, XXII, 22 et suiv.), ainsi que le discours de l'ânesse, (tout cela, dis-je,) eut lieu dans une vision prophétique [1], puisqu'on dit expressément à la fin (verset 32) que l'*ange de l'Éternel* lui parla [2]. De même encore, au sujet de ces paroles (du livre) de Josué (V, 13), *il leva ses yeux et vit qu'un* HOMME *se tenait en face de lui*, je dis que cela eut lieu dans la vision prophétique, puisqu'il est clairement dit ensuite (v. 14 et 15) que c'était *un prince de l'armée de l'Eternel*. —[Quant à ce passage *Et un* MALAKH (messager) *de l'Eternel monta de Guilgal etc. Et lorsque le* MALAKH *de l'Eternel dit ces paroles à tout Israël* (Juges, II, 1 et 4), les docteurs ont écrit que *le* MALAKH *de l'Eternel* dont on parle ici est Pinehas; ils s'expriment ainsi : « c'est Pinehas, qui, au moment où la majesté divine reposait sur lui, ressemblait à un *malakh* (ange) de l'Éternel [3]. » Nous avons déjà exposé que le nom de *malakh* est homonyme, et que le prophète aussi est appelé *malakh* [4], comme, par exemple, dans les passages suivants : *Il envoya un* MALAKH *et nous fit sortir d'Egypte* (Nomb., XX, 16); *Et 'Haggaï, le* MALAKH *de l'Eternel, dit, suivant un message de l'Eternel* (Hag., I, 13); *Et ils se raillaient des* MALAKHIM (*messagers*) *de Dieu* (II Chron., XXXVI, 16).] —Quand

(1) Il faut rappeler ici que, selon les anciens docteurs juifs, le don de prophétie était accordé aussi à certains sages païens, qui avaient pour mission de prédire la fortune du peuple d'Israël. Voy. ce qui est dit, au sujet de Bileam, dans le *Midrasch* du Lévitique ou *Wayyikra rabbâ*, sect. 1 (fol. 147, col. 1), et dans le *Midrasch* du Cantique, ou *Schîr haschîrîm rabbâ*, au ch. II, v. 3 (fol. 9, col. 4).

(2) Ce qui, comme le dit l'auteur au commencement de ce chapitre, indique un songe, ou une vision prophétique.

(3) Cette citation n'est pas textuelle; car l'auteur paraît avoir en vue le passage suivant du *Wayyikra rabbâ*, sect. 1 (fol. 146, col. 1) : וכי מלאך היה והלא פינחס היה ולמה קורא אותו מלאך אלא אמר ר׳ סימון פינחס בשעה שהיתה רוח הקדש שורה עליו פניו בוערות כלפידים·

(4) Voy. ci-dessus, ch. VI, p. 68, et cf. *Wayyikra rabbâ* (*l. c.*).

Daniel dit : *Et Gabriel, ce personnage que j'avais vu d'abord dans une vision, arriva à moi d'un vol rapide, vers le temps de l'oblation du soir* (Dan., IX, 21), tout cela aussi eut lieu dans une vision prophétique; et il ne doit point te venir à l'idée qu'on ait pu voir un ange, ou entendre les paroles d'un ange, autrement que dans une *vision prophétique* ou dans un *songe prophétique*, comme il a été posé en principe (dans ce passage) : *Je me fais connaître à lui dans une vision, je lui parle dans un songe* (Nomb., XII, 6). De ce que j'ai cité, tu tireras la preuve pour d'autres passages que je n'ai pas cités.

Par ce que nous avons dit précédemment de la nécessité d'une préparation pour la prophétie (1), et par ce que nous avons dit de l'homonymie du nom de *malakh*, tu sauras que l'Égyptienne Hagar n'était pas une prophétesse, et que Manoah et sa femme n'étaient pas non plus prophètes (2); car la parole qu'ils entendirent, ou qui frappa leur esprit, était quelque chose de semblable à ce *son de voix* dont les docteurs parlent constamment et qui désigne une certaine situation dans laquelle peut se trouver une personne non préparée (3). Ce qui a donné lieu à se tromper là-dessus, c'est uniquement l'homony-

(1) Voy. ci-dessus, ch. XXXII, troisième opinion.

(2) L'auteur veut expliquer ici ce qu'il faut entendre par l'ange qui apparut à Hagar (Genèse, XVI, 7 et suiv.; XXI, 17), et par celui que virent Manoah et sa femme (Juges, XXII, 3 et 11).

(3) L'auteur veut indiquer ici que la voix céleste dont il est souvent question dans les écrits des anciens rabbins (cf. Évangile de Matthieu, III, 17), et qu'ils appellent בת קול, *fille de voix*, *son de voix*, *écho*, n'est autre chose que le produit d'une imagination exaltée, par laquelle certaines personnes, qui ne possèdent aucune des qualités nécessaires pour les visions prophétiques, croient entendre des paroles qui leur sont adressées du ciel. Souvent même ces personnes croient voir des apparitions célestes, mais ce ne sont là que des fantômes de leur imagination; et c'est ce qui arriva à Hagar, ainsi qu'à Manoah et à sa femme.

mie[1]; mais c'est là (précisément) le principe qui lève[2] la plupart des difficultés du Pentateuque. — Remarque bien que l'expression : *Et l'ange la trouva* (וימצאה) *près de la source d'eau etc.* (Genèse, XVI, 7) ressemble à celle employée au sujet de Joseph : *Et un homme le trouva* (וימצאהו) *errant dans la campagne* (*ibid.*, XXXVII, 15), où tous les *Midraschîm* disent que c'était un *ange*[3].

CHAPITRE XLIII.

Nous avons déjà exposé, dans nos ouvrages, que les prophètes présentent quelquefois leurs prophéties sous forme de paraboles[4]; c'est que parfois (le prophète) voit une chose par parabole, et ensuite le sens de la parabole lui est expliqué dans

(1) C'est-à-dire : l'homonymie du mot *malakh*, qui est employé dans des acceptions diverses, a donné lieu à croire que, dans ce qui est dit de Hagar, ainsi que de Manoah et de sa femme, il s'agit réellement de l'apparition d'un ange.

(2) Au lieu de ירפע (avec *rêsch*), plusieurs mss. ont ידפע (avec *daleth*); de même Ibn-Tibbon, העקר הדוחה, et Al-'Harîzi, העקר אשר ירחה, *le principe qui repousse* (ou *réfute*). L'auteur veut dire que c'est justement l'homonymie du mot MALAKH, posée en principe, qui sert à lever les difficultés et à éclaircir les passages douteux.

(3) L'auteur fait observer en terminant qu'on emploie, au sujet de Hagar, la même expression qu'au sujet de Joseph. Selon les *Midraschîm*, ou interprétations allégoriques, l'homme qui rencontra Joseph était un ange; mais on n'a pu vouloir attribuer à ce jeune enfant les perceptions sublimes des prophètes, et il est clair qu'on n'a parlé que d'une apparition que lui présentait son imagination surexcitée. Il en serait donc de même pour Hagar, au sujet de laquelle le texte de l'Écriture emploie les mêmes termes.

(4) Littéralement : *que les prophètes prophétisent quelquefois par des paraboles*. Voy. Abrégé du Talmud, traité *Yesôdé ha-Tôrâ*, ch. VII, § 3.—Les mss. arabes ont généralement תואליפנא, au pluriel, *nos ouvrages;* les versions hébraïques ont, l'une בחבורנו, l'autre בספרנו, au sing.

cette même vision prophétique. Il en est comme [1] d'un homme qui a un songe, et qui, dans ce songe même, s'imagine qu'il s'est éveillé, qu'il a raconté le songe à un autre, et que celui-ci lui en a expliqué le sens, tandis que le tout n'était qu'un songe. C'est là ce qu'on appelle : « un songe qui a été interprété dans un songe [2], » tandis qu'il y a aussi des songes dont on connaît le sens après s'être éveillé. De même, le sens des paraboles prophétiques est parfois expliqué dans la vision prophétique, comme cela est évident à l'égard de Zacharie, qui dit, après avoir d'abord présenté certaines paraboles : *Et l'ange qui m'avait parlé revint, et m'éveilla comme un homme qu'on éveille de son sommeil; et il me dit : que vois-tu? etc.* (Zach., IV, 1 et 2); ensuite il (l'ange) lui explique la (nouvelle) parabole [3]. Et cela est de même évident à l'égard de Daniel; car il est dit d'abord : *Daniel vit un songe, et sur sa couche* (*il eut*) *des visions dans sa tête* (Dan., VIII, 1); et après avoir rapporté toutes les paraboles et avoir exprimé combien il était affligé de ne pas en connaître l'explication, il interroge enfin l'ange, et celui-ci lui en fait connaître l'explication, dans cette même vision : *Je m'approchai*, dit-il, *de l'un des assistants, et je lui demandai la vérité sur tout cela; il me parla et me fit connaître l'interprétation de ces choses* (*ibid.*, v. 16). Après avoir dit qu'il *vit un songe*, il appelle tout l'événement 'HAZÔN (une vision), parce que, comme il le dit, ce fut un ange qui le lui expliqua dans un songe prophétique. Il dit donc, après cela : *Une vision* ('HAZÔN) *m'apparut, à moi Daniel, après celle qui m'était apparue d'abord* (*ibid.*, VIII, 1). Cela

(1) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut effacer le mot כי, et lire seulement כמו, comme ont les mss., et aussi Al-'Harîzi.

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité *Berakhôth*, fol. 55 *b*.

(3) Zacharie, après avoir présenté, dans les ch. I-III, plusieurs paraboles, raconte au ch. IV une nouvelle vision qu'il a eue et qui est présentée par la parabole du chandelier à sept branches; puis le sens de cette parabole lui est expliqué par l'ange dans cette même vision, d'abord le sens général et ensuite les détails (ch. IV, v. 6-14).

est clair [1]; car 'HAZÔN est dérivé du verbe 'HAZA, comme MAREA (vision) est dérivé de RAA, et les deux verbes ont le même sens (celui de *voir*), de sorte qu'il n'y a pas de différence entre les mots MAREA, MA'HAZÉ et 'HAZÔN. Il n'y a pas de troisième voie (de prophétie) outre ces deux voies dont parle le Pentateuque : *Je me fais connaître à lui dans une* VISION, *je lui parle dans un* SONGE (Nombres, XII, 6) [2]; mais il y a en cela des gradations, comme on l'exposera [3]. — Cependant, parmi les paraboles prophétiques, il y en a aussi beaucoup dont le sens n'est point expliqué dans la vision prophétique, mais dont le prophète connaît l'intention après s'être réveillé, comme il en est, par exemple, des *houlettes* que prit Zacharie dans une vision prophétique [4].

Il faut savoir que, de même que les prophètes voient des choses qui ont un sens parabolique, — comme, par exemple, les *lampes* de Zacharie (Zach., IV, 2), les *chevaux* et les *montagnes* (*ibid.*, VI, 1-7), le *rouleau* d'Ezéchiel (II, 9), le *mur* fait au *niveau* que vit [5] Amos (VII, 7), les *animaux* que vit Daniel (ch. VII et VIII), la *marmite bouillante* que vit Jérémie (I, 13), et d'autres

(1) C'est-à-dire : il est clair qu'il s'agit ici d'une *vision*, désignée par le mot 'HAZÔN.

(2) L'auteur veut dire que le mot 'HAZÔN (חזון) ne saurait indiquer une troisième voie d'inspiration prophétique, et il est nécessairement synonyme de MAREA (מראה) et de MA'HAZÉ (מחזה).

(3) Voir ci-après, ch. XLV.

(4) Voy. Zacharie, ch. XI, v. 7 et suiv. Le sens de cette parabole ne fut point expliqué au prophète dans sa vision, comme le fut celle du *chandelier*, mentionnée plus haut. Notre auteur essaye lui-même plus loin d'en indiquer le sens.

(5) Presque tous les mss. portent : אלדי ראה ; le mot ראה doit se prononcer رَآهُ ; il eût été plus correct de dire אלתי ראהא, le mot חומה étant du féminin ; mais peut-être l'auteur a-t-il pensé au mot masculin אנך, ou à un mot arabe masculin tel que حائط ou سور, *mur*. Le ms. du suppl. hébreu de la Bibliothèque impériale, nº 63, écrit de la main de R. Saadia Ibn Danan, porte אלתי ראה.

paraboles semblables, par lesquelles on a pour but de retracer certaines idées, — de même ils voient aussi des choses par lesquelles on veut (indiquer) ce que le *nom* de la chose vue rappelle par son étymologie ou par son homonymie, de manière que l'action de la faculté imaginative consiste en quelque sorte à faire voir une chose portant un nom homonyme, par l'une des acceptions duquel on est guidé vers une autre, ce qui aussi est une des espèces de l'allégorie [1]. Quand, par exemple, Jérémie dit : (qu'il voyait) MAKKEL SCHAKED, *un bâton de bois d'amandier*, son intention est de déduire (quelque chose) de l'homonymie du mot SCHAKED [2], et il dit ensuite : *Car je suis* SCHÔKED, *vigilant, etc.* (Jér., I, 11 et 12); car il ne s'agit ni de l'idée du *bâton*, ni de celle de l'*amandier*. De même, quand Amos voit KELOUB KAÏÇ, *un panier de fruits d'été*, c'est pour en déduire l'accomplissement du temps; et il dit : Car *le* KÈÇ (ou *le terme*) *est venu* (Amos, VIII, 2). — Ce qui est encore plus étonnant, c'est quand on éveille l'attention au moyen d'un certain nom dont les lettres sont aussi celles d'un autre nom, dans un ordre interverti [3], quoiqu'il n'y ait entre ces deux noms aucun rapport étymologique, ni aucune communauté de sens, comme on le trouve (par exemple) dans les paraboles de Zacharie, quand, dans une vision

(1) En d'autres termes : Les prophètes voient quelquefois des choses qui ne représentent pas par elles-mêmes un sujet allégorique, mais dont le nom seulement rappelle, par son étymologie, une certaine idée qui s'exprime par un nom semblable, de sorte que toute la vision ne se fonde que sur un jeu de mots, comme l'auteur va l'expliquer par quelques exemples.

(2) C'est-à-dire, de jouer sur le double sens de la racine שקד, de laquelle dérivent à la fois le mot qui signifie *amandier*, et celui qui signifie *vigilant*, *attentif*, de sorte que la vision de *l'amandier* indique ces paroles de Dieu : *car je suis vigilant pour accomplir ma parole.* Cf. ci-dessus, ch. XXIX, p. 229, et *ibid.*, note 2.

(3) C'est-à-dire, quand le prophète, pour faire allusion à un certain sujet, se sert d'un nom qui, par lui-même, a un tout autre sens, mais dont les lettres transposées donnent le nom du sujet en question.

prophétique, il prend les deux *houlettes* (1) pour faire paître le troupeau et qu'il donne à l'une le nom de No'AM (grâce, faveur) et à l'autre, celui de 'HÔBELÎM (destructeurs) (2). Dans cette parabole, on a pour but (d'indiquer) : que la nation, dans son état primitif, jouissait de la *faveur de l'Éternel* qui l'a guidé et l'a dirigé, qu'elle était joyeuse d'obéir à Dieu et en éprouvait du plaisir (3), et que Dieu lui était propice et l'aimait — [comme il est dit : *Tu as aujourd'hui exalté l'Eternel etc. et l'Eternel t'a exalté etc.* (Deut. XXVI, 17 et 18) (4)] —, lorsqu'elle était guidée et dirigée par Moïse et par les Prophètes qui lui succédèrent ; mais qu'ensuite elle changea tellement de disposition qu'elle eut en aversion l'obéissance à Dieu, de sorte que Dieu l'eut en aversion et qu'il fit de ses chefs *des destructeurs*, comme Jeroboam et Manassé. Voilà (quel est le sens) selon l'étymologie; car 'HOBELÎM (חובלים) est de (la même racine que) ME'HABBELÎM, מחבלים כרמים (*qui* DÉTRUISENT *les vignes*, Cantique, II, 15). Ensuite, il en déduit également, — je veux dire du nom de 'HOBELIM, — qu'ils avaient en *aversion* la Loi et que Dieu les avait en aversion. Mais ce sens ne peut être dérivé de 'HOBELÎM

(1) Plusieurs mss. ont les formes incorrectes אלעציאן et אלעצאיין ; d'autres ont le pluriel אלעצ̈י, et de même Ibn-Tibbon, בלקחו המקלות, tandis qu'Al-'Harîzi a בקחתו שני מקלות.

(2) Voy. Zacharie, ch. XI, v. 7 ; comme on va le voir, l'auteur, en citant cet exemple, a en vue le mot 'HÔBELÎM.

(3) Au lieu de מסתלד̈ה, le ms. de Leyde, n° 18, a מסרור̈ה, qui a le même sens. Ce dernier mot a pu être changé en מסרד̈ה, ce qui explique pourquoi la version d'Ibn-Tibbon a מיושרת ; Al-'Harîzi traduit מאושרת בה.

(4) Nous supposons que Maïmonide adopte pour le verbe האמיר le sens que lui attribue Ibn-Djana'h, dans son dictionnaire : ומענאה ענדי אלעלא ואלתרפיע ולדׄלך קיל ללגצן אלעאלי אמיר פמעני האמירך רפעך ואעלאך « Il a, selon moi, le sens d'*élévation* et d'*exaltation;* c'est pourquoi on appelle la branche supérieure אָמִיר (Isaïe, XVII, 6). Le sens de האמירך est donc : il t'a *exalté* et *élevé.* » Cf. le Dictionnaire de David Kim'hi.

qu'au moyen de la transposition des lettres 'H, B, L; il dit donc, à l'égard de l'idée d'*aversion* et d'*abomination* que renferme cette parabole: *Mon âme s'est retirée d'eux* (1) *et leur âme aussi a eu de l'aversion* (BA'HALA) *pour moi* (Zach., XI, 8), et il transpose les lettres 'H B L (חבל) pour en faire B 'H L (בחל).

Selon cette méthode (2), on trouve des choses extraordinaires, qui sont également des mystères, dans les mots NE'HOSCHETH (נחשת), KALAL (קלל), RÉGHEL (רגל), 'ÉGHEL (עגל), et 'HASCHMAL (חשמל) employés dans la *Mercabâ* (3). Dans divers passages, (on trouve) d'autres mots qui, après cette observation, te deviendront clairs par l'ensemble du discours, si tu les examines bien dans chaque passage (4).

(1) Nous traduisons l'expression ותקצר נפשי dans le sens que l'auteur indique lui-même, au ch. XLI de la Ire partie (p. 147).

(2) C'est-à-dire, selon la méthode des allusions faites par l'étymologie ou l'homonymie des noms que portent les sujets représentés dans les paraboles.

(3) C'est-à-dire, dans la vision d'Ézéchiel. Tous les mss. ar. ont וקלל et ועגל avec le ו copulatif, ce qui prouve que l'observation de l'auteur ne s'applique pas aux expressions נחשת קלל et רגל עגל (Ézéch., I, 7), comme pourrait le faire croire la version d'Ibn-Tibbon, mais à chacun des quatre mots à part. Cf. ci-dessus, p. 229, et *ibid.*, note 4.

(4) Nous avons dû, pour la clarté, intervertir l'ordre des mots dans cette dernière phrase, dont voici la traduction littérale : *Et dans (certains) endroits, il y a d'autres (mots) que ceux-là, qui, si tu les poursuis par ton esprit dans chaque endroit, te deviendront clairs par l'intention du discours, après cette observation.* L'auteur veut dire, qu'outre les mots d'Ézéchiel qui viennent d'être cités, on en trouve çà et là d'autres, dont le sens, après l'observation faite ci-dessus, pourra être facilement deviné par l'ensemble de chaque passage, si on y applique bien son esprit. — Il faut ajouter, après בד̇הנך, les mots פי כל מוצ̇ע, qui se trouvent dans la plupart des mss. et que les deux versions hébraïques rendent par בכל מקום ; ces mots manquent dans quelques mss. et ont été omis dans notre texte arabe.

CHAPITRE XLIV.

La prophétie n'a lieu qu'au moyen d'une *vision* ou d'un *songe*, comme nous l'avons exposé plusieurs fois, de sorte que nous n'avons plus à le répéter. Nous dirons maintenant que, lorsque le prophète est inspiré, il voit parfois une parabole, comme nous l'avons exposé à plusieurs reprises. Parfois il croit voir [1] Dieu qui lui parle dans une vision prophétique, comme a dit Isaïe (VI, 8) : *Et j'entendis la voix de l'Éternel qui disait : Qui enverrai-je et qui ira pour nous?* D'autres fois il entend un ange qui lui parle et qu'il voit, ce qui est très fréquent, comme dans ces passages : *Et l'ange de Dieu me dit etc.* (Genèse, XXXI, 11) [2]; *Et il me dit : Ne sais-tu pas ce que signifient ces choses? Et l'ange qui me parlait répondit etc.* (Zach., IV, 5) [3]; *Et j'entendis un saint qui parlait* (Daniel, VIII, 13); cela est trop fréquent pour qu'on puisse énumérer (tous les exemples). D'autres fois le prophète voit un personnage humain qui lui parle, comme il est dit dans Ézéchiel (XL, 3 et 4) : *Et voici un personnage dont l'aspect était comme celui de l'airain etc.*; *Et ce personnage me dit : Fils de l'homme etc.*, après qu'on avait dit d'abord (v. 1) :

(1) Le texte dit simplement : ירי, *il voit;* mais le sens est nécessairement : *il croit voir*, ou *il lui semble voir*, et encore cela ne peut-il arriver dans une *vision* proprement dite, mais seulement dans un songe. Voy. ci-dessus, p. 314, et ci-après, chap. XLV, septième degré, et *ibid.*, XIe degré, p. 344, note 3.

(2) Ce passage a été omis dans la version d'Ibn-Tibbon ; mais il se trouve dans tous les mss. du texte arabe et dans la version d'Al-'Harîzi.

(3) Dans cette citation, le passage biblique a été transposé, sans doute par une erreur de mémoire. Nous avons reproduit la citation telle qu'elle se trouve dans tous les mss. arabes et dans les deux versions hébraïques.

La main de l'Éternel fut sur moi (1). D'autres fois enfin, le prophète, dans la vision prophétique, ne voit aucune figure, mais entend seulement des paroles qui s'adressent à lui, comme a dit Daniel : *Et j'entendis la voix d'un homme du milieu du (fleuve) Oulaï* (Dan., VIII, 16), et comme a dit Éliphaz : *Il y avait du silence, et j'entendis une voix* (Job, IV, 16), et comme a dit aussi Ézéchiel : *Et j'entendis quelqu'un qui me parlait* (Ézéch., II, 2); car ce qui lui parlait, ce n'était pas cette chose qu'il avait perçue dans la vision prophétique ; mais, après avoir raconté en détail cette chose étonnante et extraordinaire qu'il déclare avoir perçue, il commence (à exposer) le sujet et la forme de la révélation, et il dit : *J'entendis quelqu'un qui me parlait* (2).

Après avoir d'abord parlé de cette division (des révélations prophétiques), qui est justifiée par les textes, je dirai que ces paroles que le prophète entend dans la vision prophétique, son imagination les lui présente quelquefois extrêmement fortes, comme quand un homme rêve qu'il entend un fort tonnerre, ou qu'il voit un tremblement de terre ou un feu du ciel (3); car souvent

(1) L'expression יד י״י, *la main de l'Éternel*, prouve qu'il s'agit d'une vision prophétique. Voy. ci-dessus, au commencement du ch. XLI.

(2) L'auteur veut justifier la citation qu'il fait du passage d'Ézéchiel à l'appui de cette 5e catégorie, où le prophète entend une voix sans voir aucune figure. Il dit donc qu'il ne faut pas croire que ce qui parlait à Ézéchiel, c'était cette sublime apparition dont il parle au ch. I, v. 26, et dont il décrit l'entourage avec tant de détails ; ce fut, au contraire, un être invisible qui lui parlait pour lui donner la mission exposée au ch. II, v. 3 et suiv.

(3) Le mot صاعقة désigne le *feu du ciel*, ou la *foudre;* dans deux passages du t. Ier, p. 220 et p. 369, ce mot a été inexactement traduit par *orage;* Ibn-Tibbon l'a rendu dans les trois passages par זועה, ce qui n'est pas exact; au chap. XII de la IIIe partie, il a plus exactement : הברקים העצומים. Selon la définition d'Al-Kazwîni, le mot صاعقة désigne un météore igné : c'est un feu qui tombe du ciel, qui brûle tous les corps qu'il rencontre, et qui pénètre dans la terre et dans les rochers les plus durs. Voy. Al-Kazwîni, *'Adjâyib al-makhloukât*, publié par M. Wüstenfeld (Gœtting, 1849, in-4°), p. 91.

on a de ces rêves. D'autres fois, les paroles qu'il entend dans la vision prophétique sont semblables au langage habituel et familier, de sorte qu'il n'y trouve rien d'étrange. C'est ce qui te deviendra clair par l'histoire du prophète Samuel, qui, lorsque Dieu l'appela dans un moment d'inspiration, croyait que c'était le prêtre Éli qui l'avait appelé trois fois successivement; ensuite l'Écriture en explique la cause, et on dit que ce qui lui produisait cet effet, de sorte qu'il croyait que c'était Éli, c'est qu'il ne savait pas alors que la parole de Dieu s'adressait aux prophètes sous cette forme, ce mystère ne lui ayant pas encore été révélé. On dit donc, pour en donner la raison (1) : *Samuel ne connaissait pas encore l'Éternel, et la parole de l'Éternel ne lui avait pas encore été révélée* (I Sam., III, 7), ce qui veut dire qu'il ne savait pas encore et qu'il ne lui avait pas encore été révélé que c'était ainsi (que se manifestait) la *parole de l'Éternel*. Quand on dit (2) qu'il *ne connaissait pas encore l'Éternel*, cela signifie qu'il n'avait eu auparavant aucune inspiration prophétique; car il a été dit de celui qui prophétise : *Je me fais connaître à lui dans une vision* (Nomb., XII, 6). La traduction du verset, si on a égard (seulement) au sens, serait donc celle-ci : « Samuel n'avait pas prophétisé auparavant, et il ne savait même pas (3) que ce fût là la forme de l'inspiration prophétique. » Il faut te pénétrer de cela.

(1) Ibn-Tibbon, peut-être pour éviter une répétition inutile, a mis simplement והוא אמרו ; Al-'Harîzi traduit plus littéralement : ואמר בטעם זה.

(2) La version d'Ibn-Tibbon porte : או יהיה אמרו ; celle d'Al-'Harîzi a plus exactement ומה שאמר.

(3) La traduction d'Ibn-Tibbon, ולזה לא ידע, est inexacte; il faudrait traduire ולא ידע גם כן.

CHAPITRE XLV.

Après avoir exposé préalablement le vrai sens de la prophétie, selon ce qu'exige la spéculation (combinée) avec ce qui a été exposé dans notre Loi, il faut que je t'énumère les *degrés* (1) *de la prophétie* selon ces deux bases (2). Si je les appelle *degrés de la prophétie*, ce n'est pas que celui qui en occupe un degré quelconque soit prophète; car, au contraire, le premier et le deuxième degrés ne sont que des marches (pour arriver) à la prophétie, et celui qui est arrivé à l'une de ces marches n'est pas compté au nombre des prophètes dont on a parlé précédemment. Si parfois il est appelé prophète, ce n'est que par une espèce de généralisation, parce qu'il est très près des prophètes.

Il ne faut pas te laisser induire en erreur au sujet de ces *degrés*, si tu trouves dans les livres prophétiques qu'un prophète (3) a été inspiré sous la forme de l'un de ces degrés, et qu'ensuite on déclare de ce même prophète qu'il a eu une révélation sous la forme d'un autre degré; car il se peut que tel prophète, après avoir eu une révélation sous la forme de l'un des degrés que je

(1) Abravanel (Commentaire sur le *Moré*, II, fol. 42 *b*) subtilise sur le mot מעלות qu'ont ici plusieurs mss. de la version d'Ibn-Tibbon, et qui, selon lui, aurait été employé ici avec intention, parce que les degrés sont énumérés par l'auteur dans une progression *ascendante;* mais l'observation d'Abravanel ne peut s'adapter ni au mot מראתב, qu'a le texte arabe, ni au mot מדרגות qu'ont les éditions de la version d'Ibn-Tibbon.

(2) C'est-à-dire, selon la spéculation philosophique et la loi religieuse.

(3) Dans la version d'Ibn-Tibbon il faut lire בספרי הנבואה נביא, comme l'ont les mss.; le mot הנבואה manque dans toutes les éditions.

vais énumérer (1), ait ensuite, dans un autre moment, une autre révélation, à un degré inférieur à celui de la première révélation (2). En effet, de même que le prophète ne prophétise pas pendant toute sa vie, sans interruption, et qu'au contraire, après avoir prophétisé dans un moment, l'inspiration prophétique l'abandonne dans d'autres moments, de même il se peut (3) qu'il prophétise dans un certain moment sous la forme d'un degré supérieur, et qu'ensuite, dans un autre moment, il prophétise sous la forme d'un degré inférieur au premier. Il se peut donc qu'il n'atteigne ce degré supérieur qu'une seule fois dans sa vie, et qu'ensuite il en soit privé (pour toujours) (4), comme il se peut aussi qu'il conserve un degré inférieur (d'inspiration), jusqu'au moment où son inspiration prophétique cesse complétement; car l'inspiration prophétique abandonne nécessairement tous les prophètes (5) plus ou moins de temps avant leur mort, comme on l'a déclaré à l'égard de Jérémie, en disant: *Quand la parole de l'Éternel eut cessé (de sortir) de la bouche de Jérémie*

(1) Mot à mot : *car, quant à ces degrés que je vais énumérer, il se peut que la révélation de tel prophète lui arrive en partie sous une certaine forme d'entre eux;* c'est-à-dire, sous la forme de l'un de ces degrés. Ibn-Tibbon supplée le mot אחת, en rendant les mots בחסב צורה מנהא, qu'ont tous les mss. ar., par לפי צורת אחת מהם.

(2) Selon Abravanel (*l. c.*), l'auteur ferait allusion à Samuel et à Jérémie, qui, l'un et l'autre, après avoir parlé et écrit sous l'*inspiration prophétique*, ont aussi laissé des écrits qui ont été classés parmi les *Hagiographes*, auxquels on n'attribue qu'un degré inférieur d'inspiration, appelée *esprit saint* (רוח הקדש). Ce fut sous cette inspiration que Samuel écrivit le livre de *Ruth* et Jérémie ses *Lamentations*.

(3) Ce membre de phrase se trouve sous l'influence de la particule קד, *quelquefois, souvent*, placé après בל, et qu'il aurait été plus logique de placer après כדלך. La version d'Ibn-Tibbon ne rend pas cette nuance.

(4) L'auteur ne s'est pas exprimé ici avec toute la précision désirable; car il veut dire évidemment : *et qu'ensuite il soit privé, pour toujours, du don de prophétie.*

(5) Le mot סאיר a ici le sens de *tous;* cf. ci-dessus, p. 318, note 5.

(Ezra, I, 1)[1], et comme on l'a déclaré à l'égard de David, en disant : *Voici les dernières paroles de David* (II Sam., XXIII, 1). Et de là on peut conclure pour tous (les autres).

Après avoir fait l'observation préliminaire qui précède[2], je commence à énumérer les *degrés* en question[3], et je dis :

I. Premier degré : Le premier pas vers la prophétie, c'est quand un secours divin accompagne l'individu, lequel il met en mouvement et qu'il encourage pour une action vertueuse, grande et d'une haute importance[4], comme, par exemple, de délivrer une société d'hommes vertueux d'une société de méchants, ou de sauver un grand homme vertueux, ou de répandre le bien sur une multitude de gens, de sorte que (cet individu) trouve en lui-même quelque chose qui le pousse et qui l'invite à agir. C'est là ce qu'on appelle *l'esprit de l'Éternel*, et on dit de l'individu qui se trouve dans cet état : que *l'esprit de l'Eternel a pénétré dans lui*[5], ou que *l'esprit de l'Eternel l'a revêtu*[6], ou que *l'esprit de l'Eternel repose sur lui*[7], ou *l'Eternel est avec lui*[8], et

(1) L'auteur a détourné ces mots de leur vrai sens, qui est celui-ci : *pour accomplir la parole de l'Éternel (annoncée) par la bouche de Jérémie.*

(2) Littéralement : *Après avoir fait précéder cette observation préliminaire et l'avoir donnée comme préparation.*

(3) L'auteur va énumérer onze degrés, dont les deux premiers ne sont qu'un acheminement vers la prophétie et caractérisent l'*esprit saint;* les cinq degrés suivants appartiennent au *songe prophétique*, et les quatre derniers à la *vision* prophétique.

(4) Les mots די קדר, qui se trouvent dans tous les mss. du texte arabe, ont été omis dans les deux versions hébraïques.

(5) Voy. Juges, ch. XIV, v. 6 et 19; I Samuel, ch. X, v. 6; ch. XVI, v. 13, et *passim*. L'expression צלח על signifie proprement *fondre sur, envahir, survenir.*

(6) Voy. Juges, ch. VI, v. 34; I Chron., ch. XII, v. 18; II Chron., ch. XXIV, v. 20.

(7) Voy. Nombres, ch. XI, v. 25 et 26; Isaïe, ch. XI, v. 2.

(8) Voy. Juges, ch. II, v. 18; I Samuel, ch. III, v. 19; ch. XVIII, v. 12.

d'autres expressions (1) semblables. Tel fut le degré de tous les juges d'Israël, dont il a été dit en général : *Et quand l'Eternel leur établissait des juges, l'Eternel était avec le juge, et les délivrait etc.* (Juges, II, 18) ; et tel fut aussi le degré de tous les rois (2) vertueux d'Israël. Cela a été déclaré particulièrement à l'égard de plusieurs juges et rois, p. ex. : *Et l'esprit de l'Eternel fut sur Jephté* (*ibid.*, XI, 29) ; de Samson on dit : *L'esprit de l'Eternel pénétra dans lui* (*ibid.*, XIV, 19) ; on a dit encore : *Et l'esprit de Dieu pénétra dans Saül lorsqu'il entendit ces paroles* (I Sam., XI, 6) ; de même enfin on a dit d'Amasa, mû par l'esprit saint pour aller au secours de David : *Et l'esprit revêtit Amasaï, le principal des capitaines; à toi* (dit-il), *ô David! et avec toi, fils d'Isaï, la paix! etc.* (I Chron., XII, 18) (3). — Sache que ce genre de force restait inséparable de Moïse, depuis le moment où il avait atteint l'âge viril (4) ; c'est pourquoi il se sentit porté à tuer l'Égyptien et à repousser celui des deux querelleurs qui avait tort (5). Cette force était tellement violente en lui que (6), même après avoir eu peur et avoir pris la fuite, lorsque, arrivé (7) à Midian étranger et craintif, il vit quel-

(1) Le texte dit : *et d'autres* NOMS ; ainsi que nous l'avons déjà fait observer (t. I, p. 6, note 1), l'auteur entend par *nom*, non-seulement les substantifs et les adjectifs, mais aussi les infinitifs des verbes.

(2) Tous les mss. du texte arabe ont ici le mot hébreu משיחי, *oints*, c.-à-d. *rois;* la version d'Ibn-Tibbon a substitué le mot יועצי, *conseillers*, et celle d'Al-'Harîzi, le mot שרי, *princes*.

(3) Amasa, quoiqu'il ne fût ni juge, ni roi, a été cité ici parce qu'il sauva *un grand homme vertueux*, le roi David.

(4) Littéralement : *la limite des hommes*.

(5) Voy. Exode, ch. II, v. 11 à 13.

(6) Au lieu de חתי אנה בער, quelques mss. portent חתי בער, en omettant le mot אנה ; c'est cette leçon que paraît exprimer la version d'Al-'Harîzi, qui porte : ומרוב זה הכח אשר בו אפילו בשעת פחדו וברחו, « cette force étant encore restée grande en lui, même au moment de sa peur et de sa fuite. »

(7) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, on lit והגיעו, ce qui est une faute ; il faut lire בהגיעו, comme l'ont quelques mss., et comme l'a aussi la version d'Al-'Harîzi. Tous nos mss. ar. portent ענד וצולה.

que injustice, il ne put gagner sur lui-même de ne pas la faire cesser et n'eut pas la force de la supporter, comme il est dit : *Et Moïse se leva et les secourut* (Exode, II, 17). De même encore, une force semblable s'était attachée à David depuis qu'il avait été *oint de l'huile d'onction*, comme dit l'Écriture : *Et l'esprit de l'Éternel pénétra David, depuis ce jour-là* (I Sam., XVI, 13); c'est pourquoi il aborda courageusement le lion, l'ours et le Philistin. Mais un semblable *esprit de l'Eternel* n'inspira jamais, à aucun de ceux-là, une parole (prophétique) quelconque ; cette force, au contraire, n'aboutit qu'à pousser l'homme fortifié à une certaine action, non pas à quelque action que ce soit, mais à secourir un opprimé, soit un grand individu, soit une société, ou du moins (elle pousse) à ce qui conduit à cela. Car, de même que tous ceux qui font un *songe vrai* ne sont pas pour cela prophètes, de même on ne saurait dire de chacun de ceux qu'un secours (divin) assiste pour une chose quelconque, comme, par exemple, pour acquérir une fortune, ou pour atteindre un but personnel, que *l'esprit de l'Eternel* l'accompagne, ou que *l'Éternel est avec lui*, et que c'est par l'*esprit saint* qu'il a fait ce qu'il a fait. Nous ne disons cela, au contraire, que de celui qui a accompli une œuvre noble, d'une haute importance (1), ou du moins (qui a fait) ce qui peut y conduire, comme, par exemple, l'*action prospère* (2) de Joseph dans la maison de l'Égyptien, laquelle fut la première cause des événements importants qui arrivèrent ensuite, comme cela est évident.

II. Le DEUXIÈME DEGRÉ, c'est quand il semble à un individu que quelque chose a pénétré dans lui et qu'il lui est survenu une force nouvelle qui le fait parler, de sorte qu'il prononce des

(1) Au lieu de לה קדר עטים, quelques mss. ont לה עטם. Ibn-Tibbon traduit succinctement : במי שעשה טוב גדול מאד; Al-'Harîzi : במי שיעשה טובה אשר יש לה מעלה גדולה.

(2) L'auteur se sert ici du nom d'action hébreu הצלחה, par allusion au verbe הצליח, *prospérer,* dont se sert l'Écriture en parlant des services de Joseph dans la maison de Putiphar. Voy. Genèse, ch. XXXIX, *v.* 2.

maximes de sagesse, ou une louange (de Dieu) (1), ou des avertissements salutaires, ou des discours relatifs au régime politique ou à la métaphysique, et tout cela dans l'état de veille, lorsque les sens fonctionnent selon leur coutume. C'est d'un tel homme qu'on dit qu'il *parle par l'esprit saint.* Ce fut par cette sorte d'*esprit saint* que David composa les Psaumes et que Salomon composa les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques. De même, ce fut par cette sorte d'*esprit saint* que furent composés Daniel, Job, les Chroniques et les autres Hagiographes; c'est pourquoi on les appelle KETHOUBÎM (Hagiographes), voulant dire qu'ils sont *écrits au moyen de l'esprit saint.* On a dit expressément : « Le livre d'Esther a été dicté par l'esprit saint (2). » C'est en parlant de cette sorte d'esprit saint que David a dit : *L'esprit de l'Eternel a parlé dans moi, et sa parole est sur ma langue* (II Sam., XXIII, 2), ce qui veut dire que c'est lui qui lui a fait prononcer ces paroles. De cette classe furent aussi les *soixante-dix anciens*, dont il est dit : *Et quand l'esprit reposa sur eux, ils prophétisèrent, mais ils ne continuèrent point* (Nombres, XI, 25); et de même Eldad et Médad (*Ibid.*, v. 26). De même, tout grand prêtre, interrogé au moyen des *Ourîm* et *Tummîm* (3), appartient à cette classe, c'est-à-dire — comme s'expriment les docteurs — : « la majesté divine repose sur lui, et il parle par l'esprit saint (4). » De cette classe est aussi Jahaziel, fils de Zacharie, dont il est dit dans les Chro-

(1) Tous les mss. ar. ont בתסביח au singulier; Ibn-Tibbon a le mot בתשבחות, qui, dans l'hébreu rabbinique, ne s'emploie guère qu'au pluriel.

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité *Meghillâ*, fol. 7 *a*. L'auteur veut dire que ce qui est dit expressément du livre d'Esther s'applique aussi à tous les autres hagiographes.

(3) On sait que tel est le nom du sort sacré que consultait le grand prêtre et qui était placé dans le *pectoral*. Voy., sur cet oracle des anciens Hébreux, mon Histoire de la *Palestine*, p. 176.

(4) Voy. Talmud de Babylone, traité *Yôma*, fol. 73 *b* : כל כהן שאינו מדבר ברוח הקדש ושכינה שורה עליו אין שואלין בו.

niques : *L'esprit de l'Eternel fut sur lui, au milieu de l'assemblée. Et il dit : soyez attentifs, vous tous (hommes) de Juda et habitants de Jérusalem et toi, roi Josaphat! Ainsi vous parle l'Éternel, etc.* (II Chron., XX, 14 et 15). De même, Zacharie, fils de Jehoïada, le prêtre, appartient à cette classe; car il est dit de lui : *Et l'esprit de Dieu revêtit Zacharie, fils de Jehoïada le prêtre, et il se tint debout au-dessus du peuple, et leur dit : Ainsi a dit Dieu etc.* (*Ibid.*, XXIV, 20). De même, Azaria, fils d'Oded, dont il est dit : « *L'esprit de Dieu fut sur Azaria, fils d'Oded; et il sortit au-devant d'Asa, etc.* (*Ibid.*, XV, 1-2). Il en est de même de tous ceux sur lesquels on s'exprime de la même manière. Il faut savoir que Bileam aussi, tant qu'il était pieux, appartenait à cette catégorie. C'est ce qu'on a voulu indiquer par ces mots : *Et l'Éternel mit une parole dans la bouche de Bileam* (Nombres, XXIII, 5), car c'est comme si on avait dit *qu'il parlait par l'esprit de l'Eternel;* et c'est dans ce sens qu'il dit de lui-même : *celui qui entend les paroles de Dieu* (*Ibid.*, XXIV, 4). — Ce que nous devons faire observer, c'est que David, Salomon et Daniel sont aussi de cette classe et qu'ils n'appartiennent pas à la classe d'Isaïe, de Jérémie, du prophète Nathan, d'Ahia le Silonite (1), et de leurs semblables; car ceux-là, je veux dire David, Salomon et Daniel, ne parlaient et ne disaient tout ce qu'ils disaient que par l'esprit saint (2). Quant à ces paroles de David : *le Dieu d'Israël a dit, le rocher d'Israël m'a parlé* (II Sam., XXIII, 3), il faut les entendre dans ce sens qu'il lui avait fait des promesses par un prophète, soit par Nathan, soit par un autre ; il en est comme de ce passage : *Et l'Éternel lui dit* (Genèse, XXV, 26 (3)), et comme de cet autre passage : *Et l'Éternel dit à Salomon : puisque tu pensais ainsi et que tu n'as pas observé mon alliance* (I Rois, XI, 11), ce qui indubitablement est

(1) Ahia, ou A'hiyya, était un prophète contemporain de Salomon. Voy. I Rois, ch. XI, v. 29.

(2) C'est-à-dire : ils n'étaient inspirés que par l'*esprit saint* et n'avaient pas de véritable inspiration *prophétique*.

(3) Voy. ci-dessus, ch. XLI, p. 318.

une menace qui lui fut adressée par l'intermédiaire d'Ahia le Silonite, ou d'un autre prophète. De même, quand il est dit au sujet de Salomon : *A Gabaon, l'Eternel apparut à Salomon dans un songe de la nuit, et Dieu dit, etc.* (*Ibid.*, III, 5), il ne s'agit pas là d'une vraie *prophétie*. Il n'en est point comme de ce passage : *La parole de l'Eternel fut à Abrâm dans une vision* (Genèse. XV, 1), ni comme de cet autre : *Et Dieu dit à Israël dans les visions de la nuit* (*Ibid.*, XLVI, 2), ni comme des prophéties d'Isaïe et de Jérémie; car, bien que ce fût par un songe que chacun de ceux-là [1] eût sa révélation, cette révélation elle-même lui fit savoir qu'il s'agissait d'une prophétie et qu'il lui était venu une révélation (de Dieu). Mais, dans ce récit sur Salomon, on dit (expressément) à la fin : *Salomon s'éveilla, et c'était un songe* (I Rois, III, 15); et de même, on dit dans le second récit : *Et l'Eternel apparut à Salomon une seconde fois, comme il lui était apparu à Gabaon* (*Ibid.*, IX, 2), où on avait dit expressément que c'était un songe. C'est là un degré inférieur à celui dont il est dit : *Je lui parle dans un songe* (Nombres, XII, 6); car ceux qui ont une (véritable) inspiration prophétique dans un songe n'appellent nullement *un songe* celui dans lequel la prophétie leur est arrivée, mais déclarent positivement que c'était une *révélation* (divine). C'est dans ce sens que s'est exprimé notre père Jacob; car, après s'être éveillé de son songe prophétique, il ne dit point que c'était un songe, mais déclara positivement : *Vraiment, l'Eternel est dans ce lieu etc.* (Genèse, XXVIII, 16), et (plus loin) il dit : *Le Dieu tout-puissant m'est apparu à Luz, dans le pays de Chanaan* (*Ibid.*, XLVIII, 3), déclarant ainsi que c'était une *révélation*, tandis qu'à l'égard de Salomon, on dit : *Salomon s'éveilla, et c'etait un songe.* Et de même, tu vois Daniel déclarer simplement [2] qu'il a eu *des songes;*

(1) L'auteur veut parler d'Abraham et d'Israël, ou Jacob.

(2) Littéralement : *solvere, dimittere sermonem*, c'est-à-dire parler dans un sens absolu. Ibn-Tibbon traduit trop littéralement les mots يطلق القول par מתיר המאמר, au lieu de dire אומר במוחלט.

et, bien qu'il y eût vu un ange dont il avait entendu les paroles, il les appelait des *songes*, même après y avoir puisé les (hautes) instructions qu'il avait reçues : *Alors*, dit-il, *le secret fut révélé à Daniel dans une vision de la nuit* (Dan., II, 19). Plus loin il dit : *Alors il écrivit le songe, etc. J'ai vu dans ma vision pendant la nuit etc.* (*Ibid.*, VII, 1, 2); *Et ces visions de ma tête me troublèrent* (*Ibid.*, v. 15); et il dit encore : *J'étais étonné de la vision, que personne ne comprenait* (*Ibid.*, VIII, 27). C'est là indubitablement un degré inférieur aux degrés de ceux dont il est dit : *Je lui parle dans un songe* (Nombres, XII, 6). C'est pourquoi on s'est accordé (1), dans notre communion, à ranger le livre de Daniel parmi les Hagiographes, et non parmi les Prophètes. J'ai donc dû te faire observer que, bien que dans cette sorte de vision prophétique qu'eurent Daniel et Salomon ils vissent (2) un ange dans un songe, ils ne la prirent pas cependant eux-mêmes pour une vraie *prophétie*, mais pour un *songe* qui devait faire connaître la vérité de certaines choses, ce qui rentre dans la catégorie de ceux qui parlent par l'*esprit saint*, et forme le *deuxième degré*. C'est ainsi que, dans le classement des Hagiographes, on ne fait pas de différence entre les Proverbes, l'Ecclésiaste, Daniel, les Psaumes, et les livres de Ruth et d'Esther, qui tous ont été écrits au moyen de l'esprit saint et (dont les auteurs) s'appellent tous *prophètes* par un terme général.

III. Le TROISIÈME DEGRÉ [qui est le premier degré de ceux qui disent : *La parole de l'Éternel me fut adressée*, ou qui se servent

(1) Presque tous les mss. ont ici le nom d'action אגמאע; littéral. *la convention de la nation (a été) de ranger etc.* Ibn-Tibbon a le prétérit הסכימה. L'un des mss. de Leyde (nº 221) porte : אגמע אלעלמא, *les savants sont convenus.*

(2) Les mss. arabes ont ראי, verbe qu'il faut considérer comme prétérit passif et prononcer رُئِىَ ou mieux رُئِىَ; c'est-à-dire : *bien que.... il ait été vu un ange etc.* Ibn-Tibbon a substitué le pluriel du prétérit actif : א"ע"פ שראו. Al-'Harîzi a שראה, au singulier actif, ce qui est inexact.

d'autres expressions ayant un sens analogue], c'est lorsque le prophète voit une *parabole* dans un *songe*, avec toutes les conditions qui ont été posées précédemment pour la véritable prophétie, et que dans ce même *songe prophétique* on lui explique le sens qu'on a voulu indiquer par la parabole, comme cela a lieu pour la plupart des paraboles de Zacharie [1].

IV. Le QUATRIÈME DEGRÉ, c'est quand il entend, dans un *songe prophétique*, des paroles claires et distinctes, sans voir celui qui les prononce; ce qui arriva à Samuel lorsqu'il eut sa première révélation, comme nous l'avons exposé à son sujet [2].

V. Le CINQUIÈME DEGRÉ, c'est quand un *personnage* lui parle dans un *songe*, comme il est dit dans l'une des prophéties d'Ézéchiel : *Et ce personnage me dit : Fils de l'homme, etc.* (Ézéch., XL, 4) [3].

VI. Le SIXIÈME DEGRÉ, c'est quand un *ange* lui parle dans un *songe*; et telle est la condition de la plupart des prophètes, comme il est dit : *Et l'ange de Dieu me dit dans un songe, etc.* (Genèse, XXXI, 11) [4].

VII. Le SEPTIÈME DEGRÉ, c'est quand il lui semble, dans un *songe prophétique*, que *Dieu* lui parle [5], comme lorsqu'Isaïe dit : *Je vis l'Éternel etc., et il dit : Qui enverrai-je? etc.* (Isaïe, VI, 1 et 8) [6], et comme lorsque Michaïahou, fils de Yimla, dit : *J'ai vu l'Eternel etc.* (I Rois, XXII, 19; II Chron., XVIII, 18).

VIII. Le HUITIÈME DEGRÉ, c'est lorsqu'il a une révélation dans

(1) Voy. ci-dessus, ch. XLIII, p. 325.

(2) Voy. ci-dessus, ch. XLIV, p. 332.

(3) Voy. ci-dessus, ch. XLIV, p. 330.

(4) Voy. *ibid.*, p. 330.

(5) Voy. ci-dessus, chap. XLI, p. 314 et 315, chap. XLII, p. 320, chap. XLIV, p. 330, et *ibid.*, note 1.

(6) Nous avons reproduit la leçon qu'on trouve dans presque tous les mss., où ces deux versets sont cités inexactement; c'est l'auteur lui-même, à ce qu'il paraît, qui a fait ici une erreur de mémoire, en écrivant ראיתי, au lieu de ואראה, et ויאמר, au lieu de ואשמע את קול ארני אמר.

une *vision prophétique* et qu'il voit des *paraboles*, comme, par exemple, Abraham dans la *vision entre les morceaux* (des animaux dépecés) (1); car ces visions paraboliques eurent lieu pendant le jour (2), comme on l'a déclaré (3).

IX. Le NEUVIÈME DEGRÉ, c'est quand il entend des *paroles* dans une *vision*, comme on a dit au sujet d'Abraham : *Et voilà que lui arriva la parole de l'Éternel en disant : Celui-ci n'héritera pas de toi* (Genèse, XV, 4).

X. Le DIXIÈME DEGRÉ, c'est quand, dans une vision prophétique, il voit un *personnage* qui lui parle, comme, par exemple, Abraham aux Chênes de Mamré, et Josué à Jéricho (4).

XI. Le ONZIÈME DEGRÉ, c'est quand, dans une *vision*, il voit un *ange* qui lui parle, comme, par exemple, Abraham au moment du sacrifice d'Isaac. C'est ici, selon moi, le plus haut degré qu'aient atteint les prophètes proclamés par les livres (saints) (5), pourvu qu'on pose en fait, comme on l'a établi, la perfection des qualités rationnelles de l'individu obtenue par la spéculation, et

(1) Voy. Genèse, ch. XV, v. 9 et 10.

(2) Littéralement : *car ces paraboles furent dans une vision (qui eut lieu) pendant le jour*. Le mot במראה manque dans quelques mss. arabes, ainsi que dans la version d'Al-'Harîzi.

(3) C'est-à-dire, comme l'a déclaré le texte biblique lui-même, en disant : *le soleil était près de se coucher* (Genèse, XV, 12), d'où il s'ensuit qu'il faisait encore jour. Si, dans un passage antérieur (v. 5), Dieu dit à Abraham de compter les étoiles, il ne faut pas en conclure qu'il faisait nuit ; car il ne faut pas oublier qu'il ne s'agit point ici de la réalité, mais d'une *vision*, dans laquelle il pouvait sembler à Abraham qu'il faisait nuit et qu'on voyait les étoiles. Cette vision se compose de deux actes, dont le second, signalé par le profond sommeil du *voyant*, constitue une vision *parabolique* qui forme le huitième degré, et dont le premier, comme on va le voir, constitue un degré supérieur, sans parabole, qui est le neuvième. Voy. ci-dessus, ch. XLI, p. 314, et cf. le Commentaire d'Abravanel sur la Genèse, ch. XV, au commencement.

(4) Voy. ci-dessus, ch. XLII, p. 320-322.

(5) Littéralement : *le plus haut des degrés des prophètes, dont les livres (saints) attestent l'état.*

qu'on excepte de la règle commune Moïse, notre maître (1). Quant à (la question de savoir) s'il est possible que, dans la *vision prophétique* aussi, le prophète croie entendre la parole de *Dieu* (2), (j'avoue que) selon moi, c'est là quelque chose d'invraisemblable, et la force d'action de la faculté imaginative (3) ne va pas jusque-là; en effet, nous n'avons point rencontré cet état de

(1) Littéralement : *après avoir établi ce qui a été établi de la perfection des qualités rationnelles de l'individu selon ce qu'a pour résultat la spéculation, et après avoir statué une exception pour Moïse, notre maître.* L'auteur veut dire que ce onzième degré est le degré le plus élevé auquel le prophète puisse parvenir, mais que pour ce degré, comme pour tous les autres, il faut avant tout supposer dans la personne du prophète des dispositions naturelles cultivées par la spéculation et par l'exercice des qualités morales, comme cela a été établi plus haut (voir ch. XXXII, troisième opinion); en outre, ajoute l'auteur, il faut qu'on sache bien qu'en disant que c'est ici le degré le plus élevé qu'aient atteint les prophètes, il entend établir une exception pour Moïse qui n'est compris dans aucune des catégories qu'on vient d'énumérer et qui forme une catégorie à part (voir ci-dessus, ch. XXXV). Pour les mots תקריר מא תקרר, le ms. de Leyde, nº 221, porte en marge la variante תקדים מא תקדם; c'est cette dernière leçon que paraît exprimer la version d'Al-'Harîzi, qui porte אחר הצעת מה שראוי להציע. Les mots ובעד אלאסתתׂנא, qui signifient *et après avoir excepté* ou *établi une exception*, sont rendus dans la version d'Ibn-Tibbon par ואחר ההתנות, *et après avoir posé une condition.* Al-'Harîzi traduit plus exactement : ואחרי שנוציא מן התנאי משה רבנו.

(2) Littéralement : *le prophète croie que Dieu lui parle.* L'auteur se demande s'il ne faudrait pas établir, pour la *vision*, encore un degré supérieur, qui serait analogue au septième degré, relatif au *songe;* et il répond d'une manière négative.

(3) Tous les mss. portent קוׄה פעל אלמתׄכילה, ce qu'Ibn-Tibbon rend par פעל הכח המדמה, et Al-'Harîzi, par יכולת הכח המחשבית; il y a dans ces versions une légère inexactitude, et il aurait fallu dire : כח פעל המדמה. — L'auteur veut dire que la faculté imaginative, telle qu'elle agit dans la *vision*, ne va pas jusqu'à faire croire au prophète que la Divinité elle-même lui adresse la parole, tandis que dans le *songe*, où l'imagination est troublée par toute sorte de fantômes, le prophète peut croire que c'est Dieu lui-même qui lui parle.

choses chez les prophètes ordinaires [1]. C'est pourquoi on a dit expressément dans le Pentateuque : *Je me* FAIS CONNAITRE *à lui dans une vision, je lui* PARLE *dans un songe* (Nombres, XII, 6); on a donc placé la parole dans le *songe* seulement, tandis qu'on a placé dans la *vision* l'union [2] et l'épanchement de l'intellect (actif), ce qu'on a exprimé par אתודע, *je me fais connaître*, qui est un verbe réfléchi [3] (dérivé) de ידע, *connaître, savoir* [4]. Mais on n'a point dit clairement que, dans la *vision*, on puisse entendre [5] des paroles venant de Dieu.

Ayant trouvé des textes qui rendent témoignage des paroles que le prophète aurait entendues et où (néanmoins) il est clair qu'il s'agit d'une *vision*, j'ai dit, par simple conjecture [6], que peut-être, là où on dit que des paroles peuvent être entendues (seulement) dans un songe et qu'il ne saurait en être de même

(1) Littéralement : *chez les autres prophètes*. L'auteur veut dire : chez les prophètes autres que Moïse ; car ce dernier voyait Dieu *face à face* et Dieu lui parlait *bouche à bouche*, ce qui veut dire que Dieu se manifestait clairement à son intelligence, sans l'intermédiaire de l'imagination.

(2) Sur le sens du mot אתּצאל, *union*, cf. le t. I, p. 37, note 1.

(3) Le texte arabe dit אפתעאל, terme qui désigne la VIII[e] forme des verbes arabes, et que les rabbins arabes emploient improprement pour désigner le *hithpa'el* des verbes hébreux. Voy. mon édition du *Commentaire de R. Tan'houm de Jérusalem, sur le livre de 'Habakkouk* (dans le t. XII de la Bible de M. S. Cahen), p. 94, note 3.

(4) L'auteur veut dire que ce verbe indique qu'il s'agit ici d'une perception intellectuelle qui, bien que sous l'action de la faculté imaginative, conserve cependant assez de clarté et n'est point dominée par les fantômes d'une imagination confuse.

(5) Littéralement : *il y ait audition d'un discours de la part de Dieu*. Ibn-Tibbon a traduit les mots סמאע כלאם littéralement par שֵׁמע דבר; les éditeurs ont substitué au substantif שמע le verbe ישמע.

(6) Le mot חדס (حَدْس) désigne une *opinion fondée sur une simple conjecture*, et c'est avec raison qu'Ibn-Falaquéra a critiqué ici la version d'Ibn-Tibbon, qui porte על צד המחשבה. Selon Ibn-Falaquéra, il faudrait traduire על צד האומד. Voy. Appendice du *Moré ha-Moré*, p. 156, et cf. ci-dessus, p. 296, note 1.

dans une *vision*, c'est (dans l'hypothèse) que ce soit Dieu lui-même qu'il (le prophète) s'imagine lui adresser la parole [1]; et tout cela (je l'ai dit) en m'attachant au sens littéral [2]. Cependant, on pourrait dire que toute *vision* où il est question de *paroles* entendues était en effet, de prime abord, une *vision*, mais qu'ensuite elle aboutissait à un profond assoupissement et devenait un songe, comme nous l'avons exposé au sujet de ces mots : *Et un profond assoupissement pesa sur Abrâm* (Genèse, XV, 12) [3], dont ils

(1) En d'autres termes : c'est dans l'hypothèse que le prophète s'imagine que c'est Dieu lui-même qui lui adresse la parole. — Ce passage, qui est assez obscur, notamment dans la version hébraïque, a embarrassé les commentateurs. Voici quel en est évidemment le sens : L'auteur, après avoir déclaré invraisemblable que le prophète, dans une *vision*, puisse croire entendre la parole de Dieu, va au-devant d'une objection qu'on pourrait lui faire, en se fondant sur certains passages bibliques, où évidemment il est question de la *parole divine* adressée au prophète dans une *vision*, comme par exemple Genèse, ch. XV, v. 1 et 4. Il répond que, selon son opinion purement conjecturale, il ne s'agit dans ces passages que de la parole divine adressée au prophète par l'intermédiaire d'une *voix* inconnue, d'un *personnage* ou d'un *ange* (ce qui constitue les IXe, Xe et XIe degrés), tandis que dans le passage des Nombres, XII, 6, il s'agit de la parole immédiate de Dieu que le prophète croit entendre, ce qui ne peut avoir lieu que dans le songe. Cependant, continue l'auteur ensuite, il serait permis aussi de prêter au passage des Nombres un sens plus général ; car il se peut que ce passage veuille dire que dans la *vision* on n'entend jamais aucune parole de quelque nature qu'elle soit, et qu'on y voit seulement des *paraboles ;* de sorte qu'il faudrait admettre que, partout où il est question de *paroles* dans une *vision*, il s'agit d'une révélation qui, après avoir commencé par une vision, finit par un *songe*. Dans ce cas, dit l'auteur en terminant, il n'y aurait que huit degrés de prophétie ; car les différents degrés de la vision se réduiraient à un seul, à savoir le huitième, où l'intellect divin agit sur le prophète, dans l'état de veille, par des visions paraboliques.

(2) L'auteur veut dire que le sens littéral (אלט̇אהר) du passage des Nombres favorise l'interprétation qu'il en a donnée, à savoir qu'on n'y exclut de la vision que la parole immédiate de Dieu que le prophète peut croire entendre dans le *songe*.

(3) Voy. ci-dessus, ch. XLI, p. 314.

(les docteurs) ont dit : « C'est l'assoupissement de la prophétie[1]. » Toutes les fois donc qu'on entendait des paroles, n'importe de quelle manière, c'était dans un *songe*, comme dit le texte : *Je lui parle dans un songe* (Nombres, XII, 6), tandis que dans la *vision prophétique*, on ne percevait que des *paraboles*, ou des communications de l'intellect[2] faisant connaître des choses scientifiques semblables à celles qu'on obtient au moyen de la spéculation, comme nous l'avons exposé, et c'est là ce qu'on aurait voulu dire (par les mots) *je me fais connaître à lui dans une vision* (*ibid.*). Selon cette dernière interprétation donc, les degrés de la prophétie seraient au nombre de *huit*[3], dont le plus élevé et le plus parfait serait celui, en général, où le prophète est inspiré *par une vision*, quand même ce ne serait qu'un *personnage* qui lui parlerait[4], comme il a été dit.

Tu me feras peut-être une objection en me disant : « Tu as compté, parmi les degrés de la prophétie, celui où le prophète entendrait des paroles qui lui seraient adressées (directement)

(1) Voy. *Beréschîth rabbâ*, sect. 17 (fol. 14, col. 4), et sect. 44 (fol. 39, col. 2 et 3).

(2) Mot à mot : *ou des unions intelligibles*, c'est-à-dire des révélations provenant de l'union de l'intellect actif universel avec l'intelligence du prophète. — Ibn-Tibbon rend ici le mot אתּצאלאת, *unions*, par השׂגות, *perceptions*, ce qui est inexact.

(3) Tous les mss. ont תּמאן ; mais, à l'état construit, il est plus correct d'écrire תּמאני.

(4) C'est-à-dire : lors même que, dans la relation de la vision, il serait question d'un *personnage* qui aurait parlé au prophète, ce qui, selon ce qui a été dit auparavant, ne constituerait pas encore le degré le plus élevé de la prophétie, mais seulement l'avant-dernier degré (le Xe). L'auteur veut dire que, selon cette dernière interprétation, la vision ne formerait qu'un seul degré général, celui de la *révélation parabolique*, dans lequel on n'aurait plus d'autres gradations à établir, comme on l'a fait pour le songe ; car, si dans la vision parabolique on parle aussi quelquefois de paroles adressées au prophète par un personnage ou un ange, ce ne peut être que par une simple allégorie, ou pour indiquer que la *vision* a fini par devenir un *songe*.

par Dieu, comme, par exemple, Isaïe et Michaïahou. Mais, comment cela peut-il être, puisque nous avons pour principe que tout prophète n'entend la parole (de Dieu) que par l'intermédiaire d'un ange, à l'exception de Moïse, notre maître, dont il a été dit : *Je lui parle bouche à bouche* (Nombres, XII, 8)? » Sache donc qu'il en est ainsi en effet, et que ce qui sert ici d'intermédiaire, c'est la faculté imaginative ; car ce n'est que dans le *songe prophétique* que le prophète entend Dieu qui lui parle [1], tandis que Moïse, notre maître, l'entendait *de dessus le propitiatoire, d'entre les deux chérubins* (Exode, XXV, 22) [2], sans se servir de la faculté imaginative. Nous avons déjà exposé dans le *Mischné Tôrâ* les différences de cette prophétie (de Moïse), et nous avons expliqué le sens des mots *bouche à bouche* (Nombres, XII, 8), des mots *comme un homme parle à son prochain* (Exode, XXXIII, 11), et d'autres expressions [3]. C'est donc là que tu peux en puiser l'intelligence, et il n'est pas nécessaire de répéter ce qui déjà a été dit.

CHAPITRE XLVI.

D'un seul individu on peut conclure sur tous les individus de la même espèce et apprendre que chacun de ses individus a telle forme [4]. En disant cela, j'ai pour but (d'établir) que, de

(1) Toute cette observation nous paraît superflue ; car il nous semble que l'auteur s'est déjà suffisamment expliqué plus haut, en disant que c'est dans le songe seul que le prophète peut croire entendre directement la parole de Dieu. Cf. p. 344, note 3.

(2) C'est-à-dire, par l'influence directe de l'intellect actif universel, qui se communiquait à l'intelligence de Moïse, sans que l'imagination y eût aucune part.

(3) Voy. *Mischné Torâ*, ou Abrégé du Talmud, traité *Yesôdé ha-Torâ*, ch. VII, § 6, et cf. ci-dessus, ch. XXXV (p. 277, note 2).

(4) En d'autres termes : En examinant un seul individu d'une espèce

la forme de l'une des relations des prophètes (1), tu peux conclure sur toutes les autres relations de la même espèce.

Après cette observation préliminaire, il faut savoir que, de même qu'un homme croit voir, dans un songe, qu'il a fait un voyage dans tel pays, qu'il s'y est marié, et qu'après y être resté un certain temps, il lui est né un fils à qui il a donné tel nom et qui se trouvait dans tel état et dans telle circonstance (2), de même ces paraboles prophétiques qui apparaissent (au prophète),

quelconque, et en reconnaissant ce qui en fait la forme essentielle ou la *quiddité*, on en conclut, par induction, que tous les individus de la même espèce ont la même quiddité. — Le mot צורה désigne ici *une forme spécifique*, et c'est à tort qu'Ibn-Tibbon l'a rendu par תכונה, *constitution*. La version d'Al-'Harîzi porte : ויודע כי זאת צורת כל איש ממנו.

(1) Mot à mot : *d'une seule forme d'entre les formes des relations des prophètes*. L'auteur veut dire, ce me semble, qu'il suffit d'avoir reconnu la forme d'une certaine partie de la relation du prophète pour en conclure sur toutes les parties de cette relation ; si l'une des parties de la vision relatée par le prophète se fait reconnaître comme parabole, tout le reste aura également un sens parabolique. Le sens que j'attribue à notre passage me semble ressortir de l'exemple suivant d'un songe dans lequel on croit faire un voyage et où l'on voit toute sorte de détails imaginaires. Chacun des exemples que l'auteur va citer d'Ézéchiel et d'autres prophètes se fait reconnaître comme vision par une des expressions qui désignent la vision prophétique, et dès lors tous les détails rapportés par le prophète font partie de cette même vision.

(2) Littéralement : *et il en était de son état et de sa chose* (ou *condition*) *de telle et telle manière*. Les mots כית וכית ne se trouvent que dans un seul des mss. que j'ai pu consulter, et où ils ont été ajoutés par une main plus récente. Cependant le sens de la phrase demande ces mots, ou une autre expression semblable. La version d'Al-'Harîzi paraît exprimer les mots כית וכית ; elle porte : והיה עניינו כך וכך. Ibn-Tibbon traduit : והיה מעניינו מה שהיה, ce qui ferait supposer que son exemplaire arabe avait מא כאן. Les deux traducteurs ont rendu ces deux mots חאל et אמר, à peu près synonymes, par le seul mot עניין. Maïmonide avait peut-être écrit : וכאן מן האלה ומן אמרה כדׄלך ; les copistes ont pu omettre le mot כדׄלך, parce que ce mot était répété immédiatement après .... כדׄלך הדׄה אלאמתׄאל.

ou qui, dans la vision prophétique, se traduisent en action [1] [quand la parabole exige [2] un acte quelconque], ainsi que certaines choses que le prophète exécute, les intervalles de temps qu'on mentionne paraboliquement entre les différentes actions et les translations d'un endroit à un autre, tout cela (dis-je) n'existe que dans la vision prophétique, et ce ne sont pas des actions réelles (existant) pour les sens extérieurs [3]. Quelques-unes (de ces choses) sont rapportées, dans les livres prophétiques, d'une manière absolue [4]; car, dès qu'on sait que tout l'ensemble était une vision prophétique, il était inutile de répéter à chaque détail de la parabole qu'il avait eu lieu dans la vision prophétique. Ainsi, le prophète ayant dit : *Et l'Éternel me dit*, n'a pas besoin de déclarer que c'était dans un songe [5]; mais

(1) Littéralement : *qui sont vues, ou qui sont faites, dans la vision prophétique, etc.*

(2) La version d'Ibn-Tibbon porte : במה שיורה, ce qui est inexact. Al-'Harîzi traduit : וכל מה שיחייב המשל ההוא ממעשה וכו'; ici le verbe arabe אקתצׄי est rendu exactement par שיחייב; mais les mots וכל מה sont une traduction inexacte des mots arabes פי מא.

(3) L'auteur veut dire que tous les détails racontés dans une vision prophétique, ainsi que tous les actes qu'on y attribue au prophète, font partie de la vision et ne doivent pas être considérés comme des faits réels.

(4) C'est-à-dire : quelques-uns de ces détails sont racontés simplement et d'une manière absolue, sans qu'on dise expressément qu'ils appartiennent à la vision, de sorte que le vulgaire les prend pour des faits réels. — Au lieu de בעצׄהא, le ms. de Leyde, n° 18, a בערה, leçon peu plausible, mais qui a été reproduite par Al-'Harîzi : ובא זכרון זה בספרי הנבואה אחר זה במאמר מוחלט. Au lieu de l'adverbe מטלקא (mss. מטלק), plusieurs mss. ont מטלקה, adjectif qui se rapporte à בעצׄהא; de même Ibn-Tibbon : קצתם מוחלטים.

(5) Car, comme l'auteur l'a dit plus haut (chap. XLI, p. 314) : « Toutes les fois qu'un passage (de l'Écriture) dit de quelqu'un qu'un ange lui parla, ou que la parole de Dieu lui fut adressée, cela n'a pu avoir lieu autrement que dans un songe ou dans une vision prophétique. » L'auteur fait ici allusion à plusieurs passages où l'on trouve la formule

le vulgaire s'imagine que ces actions, ces déplacements, ces questions et réponses, que tout cela (dis-je) a eu lieu dans l'état de la perception des sens (1), et non pas dans la *vision prophétique*.

Je vais t'en citer un exemple sur lequel personne n'a pu se tromper, et j'y rattacherai quelques autres exemples de la même espèce; de ces quelques exemples, tu pourras conclure sur ce que je n'aurai pas cité. Ce qui est clair et sur quoi personne ne peut se tromper, c'est quand Ézéchiel dit : *J'étais assis dans ma maison, et les anciens de Juda étaient assis devant moi, etc. Un vent me porta entre la terre et le ciel et me fit entrer à Jérusalem, dans les* VISIONS DE DIEU (Ézéch., VIII, 1 et 3). De même quand il dit : *Je me levai et je sortis vers la vallée* (*Ibid.*, III, 23), ce n'était également que dans les *visions de Dieu*, comme il est dit aussi au sujet d'Abraham : *Et il le fit sortir dehors* (Genèse, XV, 5), ce qui eut lieu *dans une vision* (*Ibid.*, v. 1). De même quand il dit : *Et il me déposa au milieu de la vallée* (Ézéchiel, XXXVII, 1), ce fut encore *dans les visions de Dieu*. Ézéchiel, dans cette vision où il fut introduit dans Jérusalem, s'exprime (2) en ces termes : *Je vis, et il y avait une ouverture dans le mur. Et il me dit : Fils de l'homme ! creuse donc dans le mur, et je creusai dans le mur, et il se trouva là une porte* (*Ibid.*, VIII, 7-8). De même donc qu'il lui avait semblé *dans les visions de Dieu* qu'on lui ordonnait de creuser le mur afin d'y entrer et de voir ce qui se faisait là, et qu'ensuite il creusa, comme il le dit, dans ces mêmes *visions de Dieu*, entra par l'ouverture et vit ce qu'il vit, tout cela dans une vision prophétique, de même, quand Dieu lui dit : *Prends une*

ויאמר י״י אלי, *et l'Éternel me dit*, et où l'on attribue au prophète soit des actions, soit des déplacements, soit des entretiens avec Dieu. Voy. p. ex. : Jérémie, chap. I, v. 7, 9, 12 et 14; chap. XIII, v. 6 et suiv.; Ézéchiel, chap. XLIV. v. 1 et suiv.; Zacharie, chap. XI, v. 13 et suiv.

(1) C'est-à-dire, que ce sont des faits réels, accomplis par le prophète pendant que ses sens fonctionnaient et manifestaient toute leur activité.

(2) Le verbe קאל est un pléonasme qui répète inutilement le verbe ודכר. Ibn-Tibbon n'a pas traduit le verbe קאל.

brique etc., *couche-toi sur le côté gauche etc. Prends du froment, de l'orge etc.* (*Ibid.* IV, 1, 4 et 9), et de même encore, quand il lui dit: *Et passe (le rasoir) sur ta tête et sur ta barbe, etc.* (*Ibid.*, V, 1), tout cela (signifie que), dans une vision prophétique, il lui semblait qu'il faisait les actions qu'il lui avait été ordonné de faire. Loin de Dieu de rendre ses prophètes une risée pour les sots et un objet de plaisanterie (1), et de leur ordonner de faire des actes de démence (2) ! Ajoutons à cela qu'on lui aurait ordonné de désobéir (à la Loi); car, comme il était prêtre, il se serait rendu coupable de deux transgressions pour chaque coin de barbe ou de chevelure (qu'il aurait coupé) (3). Mais tout cela

(1) La plupart de nos mss. portent : צֿחכה ללספהא וסכֿריה, et c'est cette leçon qu'exprime la version d'Al-'Harîzi, qui porte : לעג לרקים והתול. Au lieu de צֿחכה, *risée*, quelques mss. ont הדפא, *un point de mire*, leçon qu'avait aussi Ibn-Falaquéra, qui critique Ibn-Tibbon pour avoir mis dans sa version : דומים לשוטים ולשכורים (voy. Appendice du *Moré ha-Moré*, p. 156). On ne comprend pas d'où Ibn-Tibbon a pris le mot דומים, *semblables*. Quant au mot ולשכורים, Ibn-Falaquéra fait observer qu'au lieu de סכֿריה (سُخْرِيَّة) ou סכֿרה (سُخْرَة), qui signifie *risée* (לעג וקלס), Ibn-Tibbon a lu סכרה, avec un כ sans point, c'est-à-dire سُكَّرَة, pluriel de سَكْر, *homme ivre;* mais, dans ce cas, la construction demandait וללסכרה ou ואלסכרה, avec l'article.

(2) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, ces derniers mots sont traduits deux fois : ויצום לעשות מעשה השוטים ויצום לעשות מעשה השגעון. Le mot אלכֿרק est considéré une fois comme pluriel (خُرْق, pluriel de أَخْرَق) et une fois comme singulier dans le sens de *stupidité, démence;* les mss. ont seulement la 2e version, מעשה השגעון, et de même Al-'Harîzi.

(3) L'auteur veut parler du dernier passage d'Ézéchiel qu'il vient de citer (chap. V, vers. 1), et où il est ordonné au prophète de passer le rasoir sur sa tête et sur sa barbe. En faisant cela, Ézéchiel, qui était prêtre (*ibid.*, chap. I, v. 3), aurait deux fois violé la loi de Moïse; car, non-seulement il est défendu à tout israélite de se couper les coins de la chevelure et de raser les coins de la barbe (Lévitique, XIX, 27), mais cette défense est encore particulièrement répétée pour les prêtres (*ibid.*, XXI, 5). — Tous les mss. ar. du *Guide*, ainsi que ceux de la version d'Ibn-Tibbon, ont : או פאת ראש, et c'est à tort que, dans les

n'eut lieu que dans une *vision prophétique*. De même, quand on dit : *Comme mon serviteur Isaïe a marché nu et déchaussé* (Isaïe, XX, 3), cela n'a eu lieu que dans les *visions de Dieu*. Il n'y a que les hommes faibles en raisonnement qui croient que dans tous ces passages le prophète raconte qu'il lui avait été (réellement) ordonné de faire telle chose, et qu'il l'a faite ; c'est ainsi qu'il raconterait qu'il lui avait été ordonné de creuser le mur qui était sur la montagne du temple (à Jérusalem), quoiqu'il fût alors à Babylone, et il ajouterait qu'il le creusa (réellement), comme il le dit : *Et je creusai dans le mur* (Ézéch., VIII, 8). Cependant, il dit expressément que cela eut lieu dans les *visions de Dieu*. C'est comme on lit au sujet d'Abraham : *La parole de l'Éternel fut à Abrâm dans une vision, en disant* (Genèse, XV, 1), et on dit dans cette même vision prophétique : *Et il le fit sortir dehors et dit : Regarde donc vers le ciel, et compte les étoiles* (*Ibid.*, v. 5) ; il est donc clair que ce fut dans la vision prophétique (1) qu'il lui semblait être emmené hors du lieu où il se trouvait, de sorte qu'il vit le ciel, et qu'ensuite on lui dit : *Compte les étoiles*. Tel est le récit, ainsi que tu le vois. J'en dirai autant de l'ordre qui fut donné à Jérémie de cacher la ceinture dans l'Euphrate ; l'ayant cachée, il alla la chercher après un long espace de temps et la trouva pourrie et corrompue (2). Tout cela, ce sont des paraboles de la vision prophétique (3) ; car Jérémie n'était pas parti du pays d'Israel pour Babylone et n'avait pas vu l'Euphrate. De même, ces paroles adressées à Hosée : *Prends une femme prostituée et (aie d'elle) des enfants (nés) de prostitution* (Hos., I, 2), et tout ce récit de la naissance des enfants et des noms tel

éditions de la version d'Ibn-Tibbon et dans le ms. d'Al-'Harîzi, on a mis ופאת ראש.

(1) Dans la version d'Ibn-Tibbon, au lieu de מראה נבואה, il faut lire, d'après le texte arabe, במראה הנבואה.

(2) Voy. Jérémie, chap. XIII, v. 4-7.

(3) Littéralement : *Toutes ces paraboles (furent) dans la vision prophétique*.

et tel qui leur furent donnés, tout cela eut lieu dans une vision prophétique. En effet, dès qu'on a déclaré que ce ne sont là que des paraboles, il n'y a plus lieu de soupçonner qu'un détail quelconque y aît eu de la réalité (1), à moins qu'on ne nous applique ce qui a été dit (2) : *Et toute vision est pour vous comme les paroles d'un livre scellé* (Isaïe, XXIX, 11). — De même, il me semble que ce qu'on raconte, au sujet de Gédéon, de la *toison* et d'autre chose (miraculeuse) (3), n'eut lieu que dans une vision. Cependant, je n'appellerai pas cela une *vision prophétique*, dans le sens absolu; car Gédéon n'était pas parvenu au rang des pro-

(1) Littéralement : *la chose ne reste plus enveloppée, de manière (à faire supposer) que quelque chose de cela ait eu de la réalité.* Cette phrase ne se rapporte pas seulement à l'exemple tiré d'Hosée, mais aussi aux exemples précédents. L'auteur veut dire : dès qu'il est clair que l'ensemble de ces visions a un sens parabolique et qu'il ne s'y agit point de faits réels, il n'y a plus lieu d'avoir des doutes sur aucun détail et de supposer qu'un seul de ces faits particuliers ait eu lieu en réalité; à moins, continue l'auteur, que nous ne soyons complétement incapables de comprendre les visions prophétiques, de manière qu'elles soient pour nous *un livre scellé*, comme dit Isaïe.

(2) Littéralement : *si ce n'est lorsqu'il aurait été dit de nous;* c'est-à-dire nous ne pourrions tomber dans de semblables erreurs, à moins que ce ne soit à nous que s'appliquent ces paroles d'Isaïe : *Et toute vision etc.* — Nous avons adopté la leçon de la grande majorité des mss., qui portent : אלא ענד מא קיל פינא; Ibn-Tibbon a : אלא כשנאמר בהם; il a donc lu פיהם au lieu de פינא. Le ms. de Leyde, nº 18, a פיה au singulier; mais cette leçon, comme celle d'Ibn-Tibbon, nous paraît offrir plus de difficultés que la nôtre. Le ms. du supplément hébreu de la Bibliothèque impériale, nº 63, écrit de la main de R. Saadia ibn-Danan, porte : אלא ענד מן קיל פיה, *si ce n'est pour celui dont il a été dit;* c'est-à-dire, il ne peut y avoir doute à cet égard que pour ceux dont a parlé Isaïe dans le passage cité. Cette leçon, à la vérité, offre un sens plus simple; mais c'est précisément à cause de cela qu'elle nous paraît suspecte, et que nous ne pouvons y voir qu'une correction arbitraire du texte primitif. Dans le ms. de la version d'Al-'Harîzi toute cette phrase manque.

(3) Voy. Juges, chap. VI, v. 21, 37 et suiv.

phètes, et comment donc serait-il allé jusqu'à faire des miracles (1)? Son plus grand mérite fut d'être compris parmi les juges d'Israel (2) [car ils (les docteurs) l'ont même mis au nombre des hommes *les moins considérables du monde* (3)], comme nous l'avons exposé (4). Mais tout cela n'eut lieu que dans un songe, semblable au songe de Laban et (à celui) d'Abimélech, dont nous avons parlé (5). — De même encore (6), ce que dit Zacharie : *Je fis paître les brebis destinées au carnage, certes, les plus pauvres des brebis, et je pris deux houlettes* (Zach., XI, 7) (7), ainsi que la suite du récit, à savoir : le salaire demandé avec douceur, l'acceptation du salaire, l'argent compté qui est jeté

(1) Littéralement : *et comment donc (serait-il parvenu) au rang des miracles ?*

(2) La version trop littérale d'Ibn-Tibbon, שישיג בשופטי ישראל, n'est pas assez claire, et les éditeurs ont complétement altéré le sens, en écrivant כשופטי au lieu de בשופטי. Al-'Harîzi a mieux traduit : ותכלית מעלתו שהיה נמנה בשופטי ישראל.

(3) Voy. Talmud de Babylone, traité *Rôsch ha-Schanâ*, fol. 25 *a*, *b*, où il est dit que, dans un verset du premier livre de Samuel, chap. XII, vers. 11, on a opposé trois hommes *des moins importants* du monde (קלי עולם), Jérubbaal (Gédéon), Bedân (Samson) et Jephté, aux troi hommes *les plus importants* du monde (חמורי עולם), qui sont Moïse, Aaron et Samuel, mentionnés ensemble au Psaume XCIX, v. 6.

(4) L'auteur fait allusion probablement à ce qu'il a dit, dans le chapitre précédent (1er degré), au sujet des juges d'Israel, qu'il place dans un rang de beaucoup inférieur à celui des véritables prophètes.

(5) Voy. ci-dessus, chap. XLI, p. 317.

(6) L'exemple de Zacharie que l'auteur va citer fait suite à ce que l'auteur a dit au sujet des détails rapportés dans certaines visions des prophètes Ézéchiel, Isaïe, Jérémie et Hosée ; car le passage relatif à Gédéon n'est qu'une observation que l'auteur a intercalée ici en passant, parce que Gédéon aussi, dans une espèce de vision ou de songe, croyait voir certains faits particuliers qui n'eurent lieu que dans son imagination.

(7) Selon l'auteur, ce n'est pas Dieu qui est présenté ici sous l'image du pasteur, comme le croient la plupart des commentateurs, mais c'est le prophète Zacharie, qui, dans une vision prophétique, prend les deux houlettes et fait les actions symboliques dont on parle dans la suite.

dans le trésor (*Ibid.*, v. 12 et 13), tout cela, il lui semblait, dans une vision prophétique, qu'on lui ordonnait de le faire, et il le fit dans la vision prophétique ou dans le songe prophétique. C'est là une chose dont on ne saurait douter, et qui ne peut être ignorée que par celui qui confond ensemble le possible et l'impossible.

De ce que j'ai cité, tu pourras conclure sur ce que je n'ai pas cité; tout est d'une même espèce et d'une même méthode, tout est *vision prophétique*. Toutes les fois donc qu'on dit que, dans telle *vision*, il agit [1], ou il entendit, ou il sortit, ou il entra, ou il dit, ou il lui fut dit, ou il se leva, ou il s'assit, ou il monta, ou il descendit, ou il voyagea, ou il interrogea, ou il fut interrogé, le tout (a eu lieu) dans la vision prophétique. Quand même les actions désignées auraient duré longtemps et se rattacheraient à certaines époques, à tels individus indiqués et à de certains lieux, dès qu'il sera clair pour toi que telle action est une parabole [2], tu sauras d'une manière certaine qu'elle a eu lieu dans la vision prophétique.

CHAPITRE XLVII.

Il est indubitablement clair et manifeste que les prophètes, le plus souvent, prophétisent par des paraboles [3]; car ce qui sert d'instrument pour cela, je veux dire la faculté imaginative, produit cet effet. Il faut, de même, qu'on sache quelque chose

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont : שהוא עשה כן; il faut lire, selon les mss., שהוא עשה בו.

(2) C'est-à-dire, qu'elle fait partie de l'ensemble d'un récit qui a un sens parabolique.

(3) Mot à mot : *que la plupart de la prophétie des prophètes (se fait) par des paraboles*. Ibn-Tibbon a : שרוב נבואות, « que la plupart *des prophéties* ». Al-'Harîzi a plus exactement נבואת au singulier.

des métaphores et des hyperboles (1); car il s'en trouve parfois dans les textes des livres prophétiques. Si l'on y prenait (telle expression) au pied de la lettre (2), sans savoir que c'est une hyperbole et une exagération, ou si l'on prenait (telle autre expression) dans le sens qu'indiquent les mots selon leur acception primitive, sans savoir que c'est une métaphore, il en naîtrait des absurdités. Ils (les docteurs) ont dit clairement : « L'Écriture emploie le langage exagéré », c'est-à-dire *l'hyperbole*, et ils ont cité pour preuve ces mots : *des villes grandes et fortes, jusqu'au ciel* (Deutér., I, 28) (3), ce qui est juste. De la catégorie de l'hyperbole sont aussi ces mots : *car l'oiseau du ciel emportera la voix* (Ecclésiaste, X, 20). De la même manière on a dit : ... *dont la hauteur était comme celle des cèdres, etc.* (Amos, II, 9). Cette manière (de s'exprimer) se rencontre fréquemment dans les paroles de tous les prophètes, je veux parler des expressions employées par manière d'hyperbole et d'exagération, et non (pour parler) avec précision et exactitude.

De cette catégorie n'est point ce que le Pentateuque dit de 'Og : הנה ערשו ערשׂ ברזל וגו׳, *son lit, un lit de fer etc.* (Deutéronome, III, 11); car ערש est le *lit*, comme אף ערשנו רעננה, *notre* LIT *est verdoyant* (Cant., I, 16). Or, le lit d'un homme n'a pas exacte-

(1) Sur le mot אגיא (إِغْيَآء), nom d'action de la IVe forme de la racine غَيَّ, voy. ci-dessus, pag. 217, note 1. La version d'Ibn-Tibbon a, pour le mot ואלאגיאאת, les deux mots וההפלגות והגוזמות; son ms. arabe avait peut-être en plus le mot ואלמבאלגאת, de même qu'on lit plus loin : אגיא ומבאלגה.

(2) Les mots עלי תחריר signifient proprement *d'une manière exacte;* c'est-à-dire : si on s'attachait au sens exact des termes, sans y voir rien d'hyperbolique. Dans la version d'Ibn-Tibbon, les mots כמשמעם מדוקדקים sont une double traduction des mots arabes עלי תחריר. Al-'Harîzi traduit : וכשיובן על השיעור, comme s'il avait lu dans son texte arabe עלי תקדיר; cette leçon se trouve en effet dans un de nos mss., mais elle n'offre pas de sens plausible.

(3) Voy. Talmud de Babylone, traité *'Hullîn*, fol. 90 *b;* traité *Tamîd*, chap. II, § 1.

ment la mesure de celui-ci; car ce n'est pas un vêtement dont il se revête. Au contraire, le lit est toujours plus grand que la personne qui y couche, et il est d'usage, comme on sait, qu'il dépasse d'environ un tiers la longueur de la personne. Si donc la longueur de ce lit est de neuf coudées, la longueur de celui qui y couche sera, selon la proportion habituelle des lits, de six coudées, ou un peu plus. Les mots באמת איש, *selon la coudée d'un homme* (Deutéron , *l. c.*), signifient : selon la coudée d'une personne *d'entre nous*, je veux dire, d'entre le reste des hommes, et non pas selon la coudée de 'Og; car tout individu a ordinairement les membres proportionnés (1). On voulait donc dire que la taille de 'Og était deux fois (2) celle d'une personne d'entre les autres hommes, ou un peu plus (3). Sans doute, c'est là une anomalie pour les individus de l'espèce; mais ce n'est nullement impossible.

Quant à ce que le Pentateuque rapporte en fait du chiffre (4)

(1) Et, par conséquent, la coudée de 'Og était plus grande qu'une coudée ordinaire.

(2) Au lieu du duel מתֿלי, plusieurs mss. ont מתל au singulier; de même Al-'Harîzi : כמו אורך איש, COMME *la longueur d'une personne etc.* Mais c'est là une faute très grave, et la version d'Ibn-Tibbon, qui a כפל, *le double,* confirme la leçon מתֿלי (pour laquelle quelques mss. ont incorrectement מתֿלא). L'auteur veut dire que le texte du Deutéronome, en donnant au lit de 'Og une longueur de *neuf coudées*, fixe la taille de 'Og à six coudées, ce qui fait le double de la taille d'un homme ordinaire. — L'ancienne coudée hébraïque était d'environ 525 millimètres (voy. mon Histoire de *la Palestine*, p. 397), et la longueur que l'auteur attribue ici à la taille ordinaire ferait 1 mètre 575 millimètres; par conséquent, la taille de 'Og aurait été de mètres 3,15.

(3) Tous les mss. arabes ont אכתֿר, et de même Al-'Harîzi, או יותר מעט. Ibn-Tibbon a, par erreur : או פחות מעט, *ou un peu moins.* Dans un ms. on lit : או פחות או יותר מעט, *un peu plus ou moins.*

(4) Au lieu de התחריר, qui signifie ici *indication exacte, en toutes lettres*, quelques mss. ont התחדיד (avec *daleth*), *fixation, détermination.* Ibn-Tibbon a traduit dans ce sens : במדת ימי האנשים ההם; Al-'Harîzi : מעניין אורך ימי האנשים הקדמונים.

des âges de certaines personnes, je dis, moi, que la personne (chaque fois) désignée atteignit seule cet âge (qu'on lui attribue), tandis que les autres hommes n'atteignaient que les âges naturels et habituels. L'anomalie, dans tel individu, ou bien provenait de plusieurs causes (existant) dans sa manière de se nourrir et dans son régime, ou bien il faut y voir l'effet d'un miracle [1]. Il n'y a pas moyen de raisonner là-dessus d'une autre manière.

De même encore, il faut porter une grande attention aux choses qui ont été dites par *métaphore*. Il y en a qui sont claires et évidentes et qui n'ont d'obscurité pour personne, comme, par exemple, quand on dit : *Les montagnes et les collines éclateront de joie devant vous, et tous les arbres des champs frapperont des mains* (Isaïe, LV, 12), ce qui évidemment est une métaphore. Il en est de même, quand on dit : *Même les cyprès se sont réjouis à cause de toi etc.* (*Ibid.*, XIV, 8), ce que Jonathan ben-Uziel a paraphrasé ainsi : « même les souverains se sont réjouis à cause de toi, ceux qui sont riches en biens », y voyant une allégorie comme (dans ce passage) : *la crème des vaches et le lait des brebis etc.* (Deutéron., XXXII, 14) [2]. Ces métaphores sont extrêmement nombreuses dans les livres prophétiques; il y en a dans lesquelles le vulgaire même reconnaît des métaphores, mais il y en a d'autres qu'il ne prend pas pour telles. En effet, personne ne saurait douter que ces paroles : *l'Éternel t'ouvrira son bon trésor etc.* (Deutéron., XXVIII, 12) ne soient une métaphore, Dieu n'ayant pas de trésor qui renferme la pluie. De même, quand on dit : *Il a ouvert les battants du ciel et leur a fait pleuvoir la manne* (Ps. LXXVIII, 23-24), personne ne croira qu'il y ait dans le ciel une porte et des battants; mais cela

(1) Littéralement : *ou bien par la voie du miracle et procédant à la guise de celui-ci.*

(2) L'auteur veut dire que la paraphrase chaldaïque de Jonathan, au passage d'Isaïe, est semblable à celle que donne Onkelos au passage du Deutéronome (XXXII, 14) : יהב להון בזת מלכיהון ושליטיהון וכו׳, *Il leur a donné le butin de leurs rois et de leurs souverains, etc.*

(est dit) selon la manière de la *similitude*, qui est une espèce de la métaphore. C'est ainsi qu'il faut entendre ces expressions : *Les cieux s'ouvrirent* (Ézéch., I, 1); *sinon, efface-moi de ton livre que tu as écrit* (Exode, XXXII, 32); *je l'effacerai de mon livre* (*Ibid.*, v. 33); *qu'ils soient effacés du livre des vivants* (Ps. LXIX, 29). Tout cela (est dit) selon la manière de la *similitude;* non pas que Dieu ait un livre, dans lequel il écrive et efface, comme le croit le vulgaire, ne s'apercevant pas qu'il y a ici une métaphore.

Tout (ce que j'ai dit) est de la même catégorie. Tout ce que je n'ai pas cité, tu le compareras à ce que j'ai cité dans ce chapitre; sépare et distingue les choses par ton intelligence, et tu comprendras ce qui a été dit par allégorie, ce qui a été dit par métaphore, ce qui a été dit par hyperbole, et ce qui a été dit exactement selon ce qu'indique l'acception primitive (des termes). Et alors toutes les prophéties te deviendront claires et évidentes; tu auras des croyances raisonnables, bien ordonnées et agréables à Dieu, car la vérité seule est agréable à Dieu, et le mensonge seul lui est odieux. Que tes idées et tes pensées ne s'embrouillent pas, de manière que tu admettes des opinions peu saines, très éloignées de la vérité, et que tu les prennes pour de la religion! Les préceptes religieux ne sont que la vérité pure, si on les comprend comme on doit; il est dit : *Tes préceptes sont éternellement justes etc.* (Ps. CXIX, 144), et il est dit encore : *Moi, l'Éternel, je profère ce qui est juste* (Isaïe, XLV, 19). Par ces réflexions, tu échapperas aussi à l'imagination d'un monde que Dieu n'a pas créé (1) et à ces idées corrompues dont quelques-unes peuvent conduire à l'irréligion et à faire admettre dans Dieu une défectuosité, comme les circonstances de la corporéité, des

(1) Littéralement : *par cette considération aussi, tu seras sauvé de l'imagination d'un être que Dieu n'a pas produit;* c'est-à-dire : en te pénétrant bien de tout ce qui vient d'être dit, tu ne seras plus exposé à t'imaginer l'existence de ces êtres extraordinaires qui n'ont jamais existé dans le monde réel.

attributs et des passions, ainsi que nous l'avons exposé (1), à moins que tu ne croies que ces discours prophétiques soient un mensonge (2). Tout le mal qui conduit à cela, c'est qu'on néglige (3) les choses sur lesquelles nous avons appelé l'attention; mais ce sont là aussi des sujets (qui font partie) des *secrets de la Loi*, et, quoique nous n'ayons parlé là-dessus que d'une manière sommaire, il sera facile, par ce qui précède, d'en connaître les détails.

CHAPITRE XLVIII.

Il est très évident que toute chose *née* a nécessairement une cause prochaine qui l'a fait naître; cette cause (à son tour) a une cause, jusqu'à ce qu'on arrive à la cause première de toute chose, c'est-à-dire à la libre volonté de Dieu (4). C'est pourquoi on omet quelquefois, dans les discours des prophètes (5), toutes ces causes intermédiaires, et on attribue directement à Dieu tel acte individuel qui se produit, en disant que c'est Dieu qui l'a

(1) Voy. la Ire partie, chap LV, et *passim*.

(2) Cette phrase est elliptique; voici quel en est le sens : si tu ne voulais pas admettre ce que j'ai dit, alors tu n'aurais pas d'autre moyen, pour échapper à ces idées fausses dont je viens de parler, que de croire que les paroles des prophètes sont mensongères.—Dans la version d'Ibn-Tibbon, au lieu de או יחשוב (ou יַחְשֹב), il faut lire או תחשוב, comme l'a Al-'Harîzi; tous les mss. ar. ont תטן, à la seconde personne.

(3) Ibn-Tibbon a העלם, ce qui est inexact. Al-'Harîzi traduit plus exactement : כשתחרשל במה שעוררנוך.

(4) Littéralement : *la volonté de Dieu et son choix* ou *libre arbitre*. Cf. la Ire partie, chap. LXIX.

(5) Les mots פי אקאויל manquent dans quelques mss., où on lit תחדף אלאנביא. D'après cette leçon, אלאנביא serait le sujet du verbe תחדף, qui serait à la forme active (تَحْذِفُ), de sorte qu'il faudrait traduire : *les prophètes omettent quelquefois;* mais cela ne cadrerait point avec les deux verbes passifs suivants : וינסב et ויקאל. Cependant cette

fait. Tout cela est connu ; nous en avons déjà parlé nous-mêmes, ainsi que d'autres d'entre les vrais philosophes (1), et c'est l'opinion de tous nos théologiens (2).

Après cette observation préliminaire, écoute ce que je vais exposer dans ce chapitre, et portes-y une attention toute particulière, en sus de l'attention que tu dois porter à tous les chapitres de ce traité. La chose que je veux t'exposer, la voici : Sache que toutes les causes prochaines, desquelles naît ce qui naît, n'importe que ces causes soient essentielles et naturelles, ou arbitraires, ou accidentelles et dues au hasard (3) [par *arbitraires*, je veux dire que la cause de ce qui naît soit le *libre arbitre* d'un homme], et dût même la cause n'être que la volonté d'un animal quelconque (4), — toutes ces causes (dis-je) sont, dans les livres des pro-

leçon a été adoptée par Al-'Harîzi et par Ibn-Falaquéra; le premier traduit : כן ידחו הנביאים לפעמים הסבות ההם האמצעיות ומיחסים זה הפעל לבורא ויאמרו וגו'; le second (*Moré ha-Moré*, p. 117): ומפני זה יחסרו הנביאים אותן הסבות האמצעיות וייוחס לאלוה ית' אותו הפעל האישי ויאמר וכו'. La version d'Ibn-Tibbon exprime les mots פי אקאויל; mais la construction de la phrase y est un peu modifiée.

(1) Par אלמחקקין, *ceux qui établissent la vérité*, l'auteur paraît désigner ici les vrais philosophes, par opposition aux *Motécallemîn*, qui voient dans Dieu la *cause immédiate* de chaque fait particulier.

(2) Sur l'expression אהל שריעה̈, cf. le t. I, p. 68, note 3.

(3) L'auteur a ici en vue l'exposé des *causes*, donné par Aristote, *Phys.*, liv. II, chap. 3-6. Par ذاتية, l'auteur entend ce qui est cause en soi-même (καθ' ἀυτό), ou *essentiellement* et par sa nature; par اختيارية, *arbitraires*, il entend les causes situées dans un *choix* moral (προαίρεσις), dans une intention réfléchie (διάνοια); le mot عرضية désigne les causes *accidentelles* (κατὰ συμβεβηκός), et le mot اتّفاقية, les causes dues au hasard (ἀπὸ τύχης). Cf. *Métaphysique*, liv. V, chap. 30; liv. XI, chap. 8. — Le mot אתפאקיה̈ n'est pas rendu dans la version d'Ibn-Tibbon; Ibn-Falaquéra (*l. c.*) traduit : או מקריות הזדמניות.

(4) L'auteur paraît faire allusion à ce qu'Aristote appelle τὸ αὐτόματον, *ce qui se fait de soi-même*, *le spontané*, et qu'il semble réduire aux actes des animaux et aux phénomènes des choses inanimées, qui ne sont pas le produit d'une volonté douée de libre arbitre : τὸ δ'αὐτόματον καὶ τοῖς

phètes, attribuées à Dieu; et, dans leurs manières de s'exprimer, on dit simplement, de tel fait, que Dieu l'a fait, ou l'a ordonné, ou l'a dit. Pour toutes ces choses, on emploie les verbes *dire*, *parler*, *ordonner*, *appeler*, *envoyer*, et c'est là le sujet sur lequel j'ai voulu appeler l'attention dans ce chapitre. En effet, comme c'est Dieu [ainsi qu'il a été établi (1)] qui a excité telle volonté dans tel animal irraisonnable, comme c'est lui qui a fait que l'animal raisonnable eût le libre arbitre, et comme c'est lui enfin qui a déterminé le cours des choses naturelles [car le *hasard* n'est qu'un excédant du naturel, comme il a été exposé, et le plus souvent il participe de la nature, du libre arbitre et de la volonté (2)], on doit, en raison de tout cela, dire de ce qui résulte de ces causes, que Dieu a ordonné de faire telle chose, ou qu'il

ἄλλοις ζῴοις καὶ πολλοῖς τῶν ἀψύχων, κ. τ. λ. *Phys.*, liv. II, chap. 6. Ailleurs Aristote dit qu'on peut attribuer aux enfants et aux animaux la *spontanéité*, mais non le *choix moral* ou l'*intention* : *τοῦ μὲν γὰρ ἑκουσίου καὶ παῖδες καὶ τἄλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ'οὔ.* *Éthique* à Nicomaque, liv. III, chap. 4.

(1) Ibn-Tibbon a ici deux verbes : כפי מה שהונח והתישב, et de même Ibn-Falaquéra (*l. c.*); les mss. ar. n'ont que le verbe קֺרִּר.

(2) L'auteur, après avoir parlé de l'intervention de Dieu dans la volonté de l'animal irraisonnable, dans le libre arbitre et dans le cours des choses naturelles ou dans les *causes essentielles*, ajoute cette parenthèse, pour faire comprendre qu'il s'ensuit nécessairement de ce qui vient d'être dit que le hasard aussi est une cause qui doit être ramenée à Dieu; car le hasard (*τύχη*), selon la définition d'Aristote, sans être lui-même le but, est toujours en rapport avec un but de la nature ou avec l'intention et le libre choix (*προαίρεσις*) d'un être raisonnable (voy. *Phys.*, liv. II, chap. 5 : *ἔστι δ'ἕνεκά του ὅσα τε ἀπὸ διανοίας ἂν πραχθείη καὶ ὅσα ἀπὸ φύσεως · τὰ δὴ τοιαῦτα ὅταν κατὰ συμβεβηκὸς γένηται, ἀπὸ τύχης φάμεν εἶναι, κ. τ. λ.* Cf. *Métaphys.*, liv. XI, chap. 8, vers la fin). On peut donc dire que le hasard est un excédant, ou un accessoire, du but auquel vise soit la nature, soit l'intention d'un être raisonnable (le libre arbitre); le plus souvent, le hasard participe de ce but, comme il se peut aussi qu'il participe de la volonté animale, cette volonté pouvant accidentellement devenir la cause d'un effet qu'elle n'aurait pas eu pour but.

a dit : « Que telle chose soit ». Je vais te citer de tout cela des exemples auxquels tu pourras comparer tout ce que je n'aurai pas mentionné (expressément).

En parlant des choses naturelles qui suivent toujours leur cours, comme (par exemple) de la neige qui fond quand l'air est chaud, et de l'eau de la mer qui est agitée quand le vent souffle, on s'exprime ainsi : *Il* ENVOIE *sa parole et les fait fondre* (Ps. CXLVII, 18); *il* PARLE *et fait lever un vent de tempête qui élève les vagues* (Ps. CVII, 25); de la pluie qui tombe, il est dit : *Et* J'ORDONNERAI *aux nuages de ne pas faire tomber de pluie etc.* (Isaïe, V, 6).

En parlant de ce qui a pour cause le libre arbitre de l'homme, comme (par exemple) de la guerre qu'un peuple puissant fait à un autre peuple [1], ou d'un individu qui se met en mouvement pour faire du mal à un autre individu, et lors même qu'il n'aurait fait que l'injurier, on s'exprime ainsi : *J'ai* COMMANDÉ *à ceux qui me sont consacrés, et j'ai* APPELÉ *mes héros pour (exécuter) ma colère* (Isaïe, XIII, 3), — où il est question de la tyrannie de l'impie Nebouchadneçar et de ses armées [2]; — et ailleurs : *Je* L'ENVERRAI *contre un peuple hypocrite* (*Ibid.*, X, 6). Dans l'affaire de Siméï, fils de Guéra, on dit : *Car l'Éternel lui a* DIT : *Maudis David* (II Sam., XVI, 10). Au sujet du pieux Joseph délivré du cachot, on dit : *Il* ENVOYA *un roi qui le fit relâcher* (Ps. CV, 20). Au sujet de la victoire des Perses et des Mèdes sur les Chaldéens, il est dit : *Et* J'ENVERRAI *contre Babylone des barbares qui la disperseront* (Jér., LI, 2). Dans l'histoire d'Élie, lorsque Dieu charge une femme de le nourrir [3], il lui dit :

(1) Littéralement : *comme de la guerre d'un peuple qui domine sur un (autre) peuple.* Au lieu de סלטוא, un de nos mss. porte ט̇למוא.

(2) Ceci est inexact, comme le fait observer Ibn-Caspi dans son commentaire *'Ammoudé Keseph ;* car les paroles citées s'appliquent à l'armée des Mèdes et des Perses, appelée à détruire l'empire babylonien.

(3) La version d'Ibn-Tibbon porte : כאשר סבב השם לו פרנסתו, *lorsque Dieu lui occasionna son alimentation ;* on voit qu'Ibn-Tibbon n'avait pas, dans son texte arabe, le mot אמראה, *une femme*, et qu'au lieu de تَقُوتُهُ, il prononçait تُقَوِّتُهُ.

J'ai COMMANDÉ *là à une femme veuve de te nourrir* (I Rois, XVII, 9). Le pieux Joseph dit : *Ce n'est pas vous qui m'avez* ENVOYÉ *ici, mais Dieu* (Genèse, XLV, 8) (1).

En parlant de ce qui a pour cause la volonté d'un animal, qui est mis en mouvement par ses besoins animaux (on dit, par exemple) : *Et l'Éternel* PARLA *au poisson* (Jonas, II, 11); car (on veut dire que) ce fut Dieu qui excita en lui cette volonté, et non pas qu'il l'ait rendu prophète et qu'il se soit révélé à lui. De même, il est dit au sujet des sauterelles qui arrivèrent aux jours de Joel, fils de Pethouel : *Car l'exécuteur de sa* PAROLE *est puissant* (Joel, II, 11). De même encore, il est dit au sujet des bêtes sauvages qui s'emparèrent de la terre d'Édom, lorsqu'elle fut dévastée aux jours de San'hérib : *Et il leur a jeté le sort*, *et sa main la leur a distribuée au cordeau* (Isaïe, XXXIV, 17). Quoiqu'on n'ait employé ici aucune des expressions *dire*, *ordonner*, *envoyer*, le sens est évidemment analogue; et tu jugeras de même de toutes les phrases qui ont une tournure semblable (2).

(1) Il semblerait que ce passage serait mieux placé parmi les exemples du *hasard;* car le résultat de la vente de Joseph fut tout autre que celui que ses frères avaient eu l'intention d'obtenir ; et en effet, l'auteur cite plus loin, parmi les exemples du *hasard*, le verset 7, qui se rapporte au même fait. Quelques commentateurs ont cherché à expliquer cette espèce de contradiction, en faisant une distinction subtile entre le verset 7 et le verset 8 (voir les commentaires d'Ibn-Caspi et d'Éphôdi). Il paraît que l'auteur veut faire entendre que Joseph, après avoir attribué à Dieu, au vers. 7, le résultat accidentel de l'acte émané du libre arbitre de ses frères, se reprend au vers. 8, en disant qu'un résultat d'une si haute importance ne saurait être purement *accidentel*, et que c'est nécessairement Dieu lui-même qui a dirigé le libre arbitre des fils de Jacob, de manière à leur faire accomplir, à leur insu, un grand acte qui était dans le plan de sa divine providence. Cf. le commentaire d'Abravanel sur la Genèse, chap. XLV, aux deux versets en question.

(2) Dans quelques mss., cette phrase offre de légères variantes qui la rendent assez obscure : לכן מעני דׄלך קיאם בײן עלי מא שאבה הדׄה אלציגהׄ איצׄא מן אלקול פקט. Al-'Harîzi a adopté cette rédaction, qu'il

Au sujet des choses accidentelles, de pur hasard, on dit, par exemple, dans l'histoire de Rebecca : *Et qu'elle soit (donnée) pour femme au fils de ton maître, comme l'Éternel a* PARLÉ (Genèse, XXIV, 51)[1]. Dans l'histoire de David et de Jonathan, on dit : *Va-t'en; car l'Éternel te* RENVOIE (I Sam., XX, 22)[2]. Dans l'histoire de Joseph (il est dit) : *Et Dieu m'a* ENVOYÉ *devant vous* (Genèse, XLV, 7).

Tu vois donc clairement que, pour (désigner) la disposition des causes, — n'importe de quelle manière elles soient disposées, que ce soient des causes par essence[3], ou par accident, ou par libre arbitre, ou par volonté (animale), — on emploie ces cinq expressions, à savoir : *ordonner*, *dire*, *parler*, *envoyer* et *appeler*. Sache bien cela, et réfléchis-y[4] dans chaque passage (pour l'expliquer) comme il lui convient; alors beaucoup d'absurdités disparaîtront, et tu reconnaîtras le vrai sens de tel passage qu'on pourrait croire éloigné de la vérité[5].

a rendue d'une manière peu intelligible : אך ענין זה הסברא גלויה על מה שיזדמן (lisez שידמה ?) לו לזה הבנין מן המאמר בלבד. Quelques mss. de la version d'Ibn-Tibbon reproduisent la même leçon : אלא ענינו היקש מבואר על מה שדומה לזאת המדה עוד מן האמירה לבד. D'autres mss. de cette version, ainsi que les éditions, confirment la leçon que nous avons adoptée; mais il faut effacer, dans les éditions, le mot הבאים, qui est de trop et qui ne se trouve pas dans les mss.

(1) La mission d'Éliézer avait pour but d'aller chercher une femme pour Isaac dans le pays natal d'Abraham, sans qu'il fût directement question de Rebecca; ce fut par hasard que celle-ci se présenta la première au choix d'Éliézer.

(2) Encore ici, on attribue à Dieu un enchaînement de circonstances fortuites, qui nécessitèrent le départ de David.

(3) C'est-à-dire : des causes *naturelles*, procédant des lois de la nature.

(4) La version d'Ibn-Tibbon porte : והנהיגהו; celle d'Al-'Harîzi a : והבינהו, ce qui est préférable; cf. ci-dessus, p. 250, note 3. Au lieu de ותדברה, quelques mss. ont ותזכרה, *et souviens-t'en*.

(5) Mot à mot : *et la réalité de la chose se manifestera à toi dans tel passage qui pourrait faire soupçonner un éloignement de la vérité.*

Me voici arrivé au terme de ce que j'avais à dire [1] au sujet de la prophétie, de ses paraboles et de ses expressions. C'est là tout ce que je te dirai sur ce sujet dans le présent traité [2]; nous allons donc aborder d'autres sujets avec l'aide du Tout-Puissant.

(1) Littéralement : *c'est ici le terme de ce à quoi le discours m'a fait aboutir* ou *arriver*. — Au lieu de אנתהי בי אלקול, quelques mss. ont אנתהי באלקול; quelques autres ont בה au lieu de בי. — Dans plusieurs éditions de la version d'Ibn-Tibbbon on lit, par une faute typographique : אל המאמר או; au lieu de או, il faut lire בו, comme l'a l'édition *princeps*.

(2) Les mots פי הד̇ה אלמקאלה̈, *dans ce traité*, qui se trouvent dans tous les mss. arabes, n'ont pas été rendus dans la version d'Ibn-Tibbon. L'auteur voulait peut-être faire entendre par ces mots qu'il se proposait de revenir ailleurs sur cette matière; nous savons en effet qu'il avait commencé la rédaction d'un ouvrage particulier *sur la Prophétie*. Voy. le t. I de cet ouvrage, p. 15.

FIN DE LA DEUXIÈME PARTIE

DU GUIDE DES ÉGARÉS.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS.

Page 32, avant-dernière ligne : « Et elle se divisera par la division du corps, etc.» Littéralement : *elle se divisera donc par sa division* (c'est-à-dire, par la division du corps). Ibn-Tibbon traduit : אחר שיתחלק בהחלקו, « *puisqu'*elle se divise par sa division. » C'est probablement à dessein que le traducteur s'est permis cette légère modification, afin de faire sentir que la *divisibilité de la force* est une condition essentielle pour l'application de la douzième proposition; voir la note 2. Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, p. 74) a reproduit la leçon d'Ibn-Tibbon; Al-'Harîzi traduit dans le même sens : כי היא נחלקת וגו'.

Page 48, ligne 9 : « Les théories. » Littéralement : *les opinions*. Ibn-Tibbon a דעת, au singulier, tandis que tous nos mss. arabes ont ארא, au pluriel.

Page 51, ligne 13 : « Aux énoncés. » Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent לדרכי ; mais ce n'est là qu'une faute d'impression, car les mss. ont לדברי.

Page 60, note 3. Cf. l'analyse de la Métaphysique d'Ibn-Sînâ par Schahrestâni, p. 394, où il est dit que celui dont l'âme est arrivée au plus haut degré de perfection, qui est celui de la prophétie, entend la voix de Dieu et voit les *anges qui approchent* de lui : يسمع كلام الله ويرى ملائكته المقرّبين. Cependant, l'emploi de l'expression en question remonte plus haut chez les auteurs juifs, et elle paraît avoir été empruntée par eux aux *Motécallemîn* musulmans; elle se trouve déjà dans le commentaire de R. Saadia sur le livre de Job, chap. IV; au verset 7, où Saadia résume tout le discours d'Éliphaz, on lit ces mots : לאנה מן אלמחאל אן תכון אנת אעדל מן רבך הוא קולה האנוש מאלוה יצדק לא ולא אלמלאיכה אלמקרבון כקולה הן בעבדיו לא יאמין, « ... car il est inadmissible que tu sois plus juste que ton Seigneur; et « c'est là ce qu'il dit : *L'homme peut-il être plus juste que Dieu?* Non, pas « même les *anges qui approchent*, comme il est dit : *Il n'a pas confiance en* « *ceux qui l'approchent.* » Saadia traduit עבדיו (v. 18) par מקרבוה. — Ce passage m'a été communiqué par M. B. Goldberg, qui a copié le commentaire de Saadia sur le ms. de la bibliothèque Bodléienne.

Page 62, lignes 4 et 5 : « Qu'elles conçoivent et perçoivent Dieu, et qu'elles perçoivent aussi leurs principes. » Dans presque toutes les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il manque ici les deux mots : וישיגו השם ; l'édition *princeps* porte, conformément au texte arabe : יציירו וישיגו השם וישיגו התחלותיהם.

Page 65, ligne 10 : « Par la force qui de la sphère céleste découle sur lui. » Le texte porte באלקוי, au pluriel ; il faut donc traduire : « Par *les forces* qui de la sphère céleste *découlent* sur lui. »

Page 75, avant-dernière ligne : « Et qui n'ont pas la conscience de leur action. » La version d'Ibn-Tibbon a le pluriel פעולותיהם, *leurs actions;* Al-'Harîzi a, conformément au texte arabe, פעולתם, au singulier.

Page 87, ligne 2 : « La sphère des étoiles fixes. » Les éditions de la vers. d'Ibn-Tibbon portent : שאר הכוכבים העומדים ; il faut effacer le mot שאר, qui ne se trouve pas dans les mss. de cette version.

Page 96, ligne 1 : « Pour que la chose elle-même soit parfaite. » Ibn-Tibbon et Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, p. 92) ont : בגבול שישלים עצמו, de même Al-'Harîzi : בעניין שישלים עצמו. Ces traducteurs ont considéré יכמל comme un verbe transitif (يُكَمِّل) ; mais il me semble qu'il vaut mieux le considérer comme un verbe de la Ire forme et prononcer يَكْمُل. — Dans la version d'Ibn-Tibbon, il faudrait ajouter, après השלימות ההוא, le mot בו, qu'ont Al-'Harîzi et Ibn-Falaquéra, et qui correspond au mot פיה du texte arabe.

Page 99, ligne 13 : « Au moyen d'une force qui se répand de lui », c'est-à-dire de l'aimant. Ibn-Tibbon, en traduisant les mots arabes בקוה תנבת מנה, a écrit par distraction en confondant les genres, בכח תתפזר ממנו, au lieu de בכח יתפזר ממנה ; cependant quelques mss. ont ממנה. Al-'Harîzi a fait la même faute ; il traduit : וכן האבן השואבת הנקראת מגניטס לא תמשוך הברזל מרחוק אלא בכח אשר תתפשט ממנו.

Ibid., ligne 20 : « Celle-ci ne peut plus se fondre par elle », c'est-à-dire par la chaleur du feu. Ibn-Tibbon a : לא תתך ממנה ; il faut lire, selon les mss., ממנו, le pronom se rapportant à חום.

Page 103, ligne 6 : « Tout vice rationnel ou moral. » Ibn-Tibbon a : כל חסרון בדבר או במדות. Il faut se rappeler que les traducteurs hébreux emploient le mot דבר dans le sens du mot arabe نطق, *raison.* Ibn-Falaquéra (*l. c.*, p. 94) traduit : כל חסרון שכלי או יצרי.

Page 122, ligne 8 : « Ses règles. » Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont וסתריו, ce qui n'est qu'une faute typographique pour וסדריו.

Page 126, avant-dernière ligne : « Comme par exemple la question. »

Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent מאמרנו, faute qui rend tout ce passage inintelligible; il faut lire כמאמרנו, comme ont les mss.

Page 128, ligne 17 : « Ce qu'on a cherché à prouver. » Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont généralement : כאשר נעשה עליו הראיה; il faut lire באשר (avec *béth*).

Page 137, ligne 7 : « Qui l'a créé. » La plupart des éditions hébraïques portent הווחו, ou הויתו; il faut lire : הווהו (c'est-à-dire : הִוְּהוּ), comme a l'édition *princeps*.

Page 140, ligne 4 : « Nous n'en avons pas conclu. » Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent : ולא אחייבנו; il faut lire : חייבנו, comme ont les mss.

Page 146, ligne 10 : « Je veuille prendre à tâche. » Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, le mot על, après שאעמום, est une faute d'impression pour עלי.

Page 149, ligne 3 : « Par ces mélanges divers, elle (la matière) acquiert des dispositions diverses, etc. » Ibn-Tibbon a : והיו בהם באלו המזגים וכו׳; c'est par erreur, il me semble, qu'Ibn-Tibbon a encore ici mis le pluriel (cf. p. 148, note 2). Je crois qu'il fallait traduire tout ce passage ainsi : והיו בו (i. e. בחמר) באלו המזוגים המתחלפים הכנות מתחלפות לקבל צורות מתחלפות ובצורות ההם ג״כ יהיה מוכן לקבל צורות אחרות. Le mot ובצורות se trouve dans les mss.; la leçon והצורות, qu'ont les éditions, a encore augmenté la confusion, de sorte que ce passage est entièrement inintelligible dans la version d'Ibn-Tibbon. La confusion est encore plus grande dans la version d'Al-'Harîzi, qui porte : ויעשו בהם אלה הממסכים המתחלפים הכונות (l. הכנות) מתחלפות מוכנות לקבל צורות אחרות.

Page 150, notes 1 et 2. Cf. aussi le t. I, chap. LXXVI, p. 454.

Page 159, ligne 20 : « D'autre cause déterminante. » Ibn-Tibbon a : סבה מיוחדת, *cause déterminée* ou *particulière;* de même Al-'Harîzi : סבה מוגבלת, et Ibn-Falaquéra (*l. c.*, p. 102) סבה מסוגלת. Ces traducteurs ont prononcé dans le texte arabe (fol. 43 *a*, avant-dernière ligne) le participe מכֿצצא à la forme passive (مُخَصَّصًا), tandis que le sens exige la forme active (مُخَصِّصًا). D'ailleurs, si l'auteur avait voulu exprimer le sens donné par les traducteurs, il aurait plutôt employé le participe passif de la Ire forme (مَخْصُوصًا). Il faut donc, dans la version d'Ibn-Tibbon, corriger מיוחדת en מְיַחֶדֶת, et c'est en effet ce qu'a fait Abravanel dans son commentaire sur ce passage (*Schamaïm 'hadaschîm*, p. 9).

Page 161, ligne 22 : « Et les mouvements de leurs sphères diverses. »

Ibn-Tibbon traduit : ותנועות גלגליהם המתחלפות, *et les mouvements divers de leurs sphères*, ce qui en effet est plus conforme à l'expression qu'on trouve plus loin, ligne 29 : « La variété des mouvements des sphères. » La version d'Al-'Harîzi porte : ותנועות גלגליהם המתחלפים, *et les mouvements de leurs sphères diverses.* Les mots arabes וחרכאת אפלאכהא אלמכ̇תלפה̈ sont ambigus et admettent les deux manières de traduire. Le sens n'y est point intéressé ; de toutes les manières, l'auteur veut parler des divers mouvements qu'ont les différentes sphères, car une seule et même sphère n'a qu'un seul mouvement.

Page 168, avant-dernière ligne : « Ou préférant. » Il faut ajouter dans la version d'Ibn-Tibbon les mots או בוחר, qui manquent dans les éditions, mais qui se trouvent dans les mss.

Page 172, ligne 7 : Produire les preuves qui me font donner la pré-« férence, etc. » Littéralement : *mentionner mes preuves et ma préférence pour (cette thèse) que le monde a été créé, conformément à notre opinion.* Les mots עלי ראינא ont été omis dans notre traduction.

Page 175, ligne 11 : « Il nous faudrait nécessairement supposer dans cette intelligence composée une cause également composée de deux parties, dont l'une etc. » Littéralement : *il nous faudrait nécessairement, pour ce composé, une cause composée, (de sorte) que d'une partie d'elle pût résulter le corps de la sphère, et de son autre partie, le corps de l'astre.*

Page 179, note 1. Le verbe ذبّ signifie *parer un coup, protéger, défendre.* Les mots יריד אלד̇ב̈ ענהא ont été paraphrasés par Ibn-Tibbon, selon le sens indiqué dans la lettre de Maïmonide : ירצה להרחיק מהם כל סותר ולשמרם. Al-'Harîzi et Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, p. 106) traduisent plus simplement : ירצה להגן בעדם.

Page 189, note 3. Sur ce que R. Lévi ben-Gerson entend par l'expression שמירת התמונה, cf. le même ouvrage, liv. VI, Ire partie, à la fin du chap. 17.

Page 190, ligne 13 : « En considérant ce que nous avons présenté ici comme des choses obtenues par artifice, etc. » Plus littéralement : *en considérant ce que nous avons présenté ici comme il considérerait ce qui fait partie des choses obtenues par artifice, etc.* Dans la version d'Ibn-Tibbon, il faut entendre le mot המשלנו dans le sens de *présenter* qu'a ici le verbe arabe מת̇לנא, et au lieu de בעיונו (ou בעיינו), il faut lire כעיונו (avec *câph*) ; Al-'Harîzi a : כמו עיונו.

Page 194, ligne 18 : « Où il a été *placé.* » Le verbe arabe حطّ signifie proprement *déposer, faire descendre d'un lieu supérieur*, et comme verbe neutre, *descendre.* Ibn-Tibbon l'a pris dans ce dernier sens, et a traduit : אשר ירד בו.

Page 204, ligne 16 : « Doive nécessairement détruire cette chose. » Ibn-Tibbon a considéré יפסד comme verbe neutre (يَفْسُد), et a traduit : שיפסד הנמצא ההוא בהכרח. Il est plus naturel de prononcer ici يُفْسِد comme verbe actif, et de le traduire en hébreu par יפסיד.

Page 221, ligne 16 : « Et non pas sur notre combat. » Ibn-Tibbon a חרבנו, *notre épée*, confondant le mot arabe حَرْب avec le mot hébreu חרב ; Al-'Harîzi dit plus exactement : מלחמתנו.

Page 222, ligne 19 : « Dans cet état altéré. » Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont : אל השנוי ההוא ; au lieu de אל, il faut lire על, comme l'ont les mss.

Page 225, ligne 5 : « Qu'il a été mis, etc. » Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont ici : שהוא שם, ce qui n'est qu'une faute d'impression, pour שהושם, leçon qu'ont les mss.

Page 232, ligne 14 : « Ni sphère qui tournât. » Ibn-Tibbon a : גלגל מקיף, expression ambiguë, qui peut aussi se traduire par *sphère environnante ;* il fallait dire : גלגל סובב.

Page 237, ligne 6 : « On les a énumérés (les éléments) selon leurs positions naturelles, etc. » L'auteur veut dire que la *position* relative des éléments les uns à l'égard des autres résulte clairement du verset 2, quoiqu'ils ne soient pas mentionnés ici dans l'*ordre* de leurs positions ; après avoir d'abord mentionné la terre, l'Écriture indique clairement, comme le montre l'auteur, que l'eau se trouve au-dessous de l'air et celui-ci au-dessous du feu.

Page 243, note 4, ligne 3 : « *Sur elle.* » Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, עליהם est une faute typographique ; les mss. ont עליה, et de même Al-'Harîzi.

Page 264, ligne 1 : « Tout animé qu'il était du *désir* de devenir prophète. » Au lieu de *désir*, Ibn-Tibbon met *espoir*, והיה מקוה להתנבא ; de même Al-'Harîzi : והיה מקוה שיתנבא. Mais l'expression أَطْمَعَ نَفْسَهُ signifie littéralement : *cupidam effecit animam suam.*

Page 275, ligne 8 : « Qu'il y aurait parmi eux un prophète. » Ibn-Tibbon : שיקים נביא להם, *qu'il leur susciterait un prophète*, ce qui correspond à la leçon du ms. de Leyde, n° 18 : אן נביא יְבְעַתֿ פיהם. Al-'Harîzi n'a pas rendu le verbe dont il s'agit ; il traduit : כי נביא מהם יבוא אליו מלאך.

Page 279, ligne 3 : « N'étaient connus que de quelques personnes. » Le texte porte אכבר (أَخْبَر) בהא אחאד מן אלנאס, *quelques personnes*

(*seulement*) *en étaient informées*. Ibn-Tibbon traduit : הגירו בהם יחידים מבני אדם, ce qui n'est pas bien clair, et doit être entendu dans ce sens : *on ne les annonçait qu'à quelques personnes*. Al-'Harîzi s'exprime avec plus de clarté : הגידו אותם ליחידים מבני אדם.

Page 284, ligne 3. Après les mots « sont renfermés tous les degrés de la prophétie », il faut ajouter : « comme on l'exposera ».

Ibid., ligne 12 : « Aucun des hommes de bon sens » ; littéralement : aucun de ceux qui sont parfaits en sens naturel. Ibn-Tibbon paraphrase ici le mot arabe אלפטר par הדעת המוטבעת באדם. Al-'Harîzi traduit : מן השלמים בבריאתם וטבעם.

Page 287, dernière ligne : « La génération du désert. » La version d'Ibn-Tibbon ajoute les mots אנשי המלחמה, *les gens de guerre*, qui ne se trouvent dans aucun de nos mss. arabes, ni dans la version d'Al-'Harîzi.

Page 291, note 2. La leçon que nous avons adoptée dans le texte est évidemment préférable. Les mots אלמדבּרון ללמדן ואצעוא אלנואמיס ne désignent qu'une seule et même classe d'hommes et signifient littéralement : *ceux qui régissent les États et posent les lois*. Il peut paraître étrange que l'auteur place les législateurs à côté des devins et les compte au nombre de ceux chez lesquels l'imagination domine sur la raison. Mais on voit plus loin (chap. XL, p. 310-311) que l'auteur ne veut pas parler ici des législations purement politiques et qui, comme il le dit lui-même, sont l'œuvre de la réflexion ; il n'a en vue que ceux des anciens législateurs qui se croyaient inspirés, se prétendaient prophètes, et présentaient leurs lois comme dictées par une divinité, ainsi que le faisaient en général les anciens législateurs de l'Orient. L'auteur essaye (*l. c.*) de caractériser la différence qu'il y a entre ces lois purement humaines et les lois véritablement divines proclamées par les prophètes hébreux.

Ibid., dernière ligne : « Ils se complaisent donc beaucoup, etc. » Ibn-Tibbon : ויפלאו מאד, *ils s'étonnent beaucoup;* mais si le verbe arabe ויעגבון avait ici le sens de *s'étonner*, il serait suivi de ממּא, et non pas de במא. Ibn-Tibbon, qui a également במה. a peut-être employé le verbe ויפלאו dans le sens de *se complaire* que nous donnons ici au verbe arabe. Quant au mot הרמיונות, il y manque le préfixe מ ; les mss. ont מהרמיונות. Al-'Harîzi a mieux rendu ce passage : ותיקר נפשם מאד בעיניהם במה שהשיגו מן התעתועים ההם.

Page 303, ligne 20 : « Si par exemple une complexion *égale* est ce qu'il y a de plus égal possible, etc. » Littéralement : *comme* (*p. ex.*) *la complexion égale*, *qui serait ce qu'il y a de plus égal possible*, *etc.* Les éditions

de la version d'Ibn-Tibbon ont généralement במזג השוה; il faut lire כמזג השוה (avec *câph*), comme l'ont les mss. et l'édition *princeps*.

Page 312, ligne 7 : « Qui en dérive. » Littéralement : *qui en est*, c'est-à-dire qui fait partie du sens du toucher. La version d'Ibn-Tibbon porte : וכל שכן מאום המשגל מהם; dans le texte arabe, le suffixe féminin de מנהא se rapporte à אלחאסה, *le sens*, de sorte qu'en hébreu il faudrait dire ממנו, se rapportant à החוש; et l'on ne voit pas à quoi se rapporterait le pluriel מהם, qui se trouve aussi dans les mss. de la version d'Ibn-Tibbon. Al-'Harîzi, qui a simplement וכל שכן טנוף המשגל, n'a pas rendu le mot מנהא.

Page 317, ligne 3 : « Au moyen de ce qu'on voit dans un songe. » Ibn-Tibbon : בחלום לילה; Al-'Harîzi a plus exactement : במראה החלום.

Page 319, ligne 13 : « Tantôt le prophète voit Dieu. » Le sens est : *il croit voir*, ou *il lui semble voir*. Voy. p. 330, note 1.

Page 322, ligne 6 : « Au sujet de ces paroles (du livre) de Josué. » Ibn-Tibbon traduit, d'après le sens : במראה יהושע, *au sujet de la vision de Josué*.

Page 324, ligne 10 : « C'est que parfois (le prophète) voit, etc. » Le mot *parfois*, que nous avons cru devoir ajouter ici, est pris dans la conjonction פקד, qui suit (פקד ישרח), et qu'Ibn-Tibbon a rendue par un simple ו copulatif (ויפורש).

Page 330, ligne 6 : « Parfois il croit voir Dieu qui lui parle dans une vision prophétique. » Il faut traduire plus exactement : « Parfois il croit voir, dans une vision prophétique, Dieu qui lui parle. »

Page 332, ligne 5 : « Dans un moment d'inspiration. » Littéralement : *dans l'état de l'inspiration;* les mots בעניין הנבואה qu'a la version d'Ibn-Tibbon ne rendent pas exactement le sens. Al-'Harîzi a בדרך הנבואה, ce qui n'est pas plus exact.

Page 340, ligne 20 : « N'appellent nullement un songe celui dans lequel la prophétie leur est arrivée. » Littéralement : *n'appellent cela en aucune façon un songe, après que la prophétie leur est arrivée dans un songe.*

Page 352, note 3. Dans un ms. de la version d'Ibn-Tibbon nous trouvons : וחייב על שני לאוין על פאת זקן ופאת ראש. Les variantes qu'offrent dans ce passage certains mss. de la version d'Ibn-Tibbon ne paraissent avoir pour but que de justifier les *deux transgressions;* car, d'après les décisions des talmudistes et de Maïmonide lui-même, les deux passages du Lévitique (XIX, 27, et XXI, 5) ne font que se compléter mutuellement, et le prêtre, comme le simple israélite, ne se rend coupable que d'*une seule transgression* pour chaque coin de chevelure ou

de barbe qu'il aurait coupé. La variante que nous venons de citer ne lève point la difficulté; car on ne voit toujours pas pourquoi l'auteur parle de la qualité de prêtre qu'avait Ézéchiel, puisque, d'après les talmudistes, elle n'aurait rien ajouté à sa culpabilité, dût-on même en faire un *grand prêtre* (כהן גדול), comme dit, par erreur, la version d'Ibn-Tibbon. — Ayant eu l'occasion de parler de cette difficulté à M. Klein, grand rabbin de Colmar, ce savant talmudiste m'a communiqué la note suivante :

« Ce passage paraît être en contradiction formelle avec le principe établi par Maïmonide dans le ספר המצות, nº 170 :

ומזה המין בעצמו האזהרה שהזהיר הכהנים לא יקרחו קרחה בראשם ואלו ג׳ לאוין כבר קרמו כל ישראל בכלל ואמר לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשימו קרחה בין עיניכם ושרט לנפש ואולם נכפלו בכהנים להשלים הדין לבד כמו שהתבאר בסוף מכות כשבארו משפטי אלה הג׳ מצות ואלו היו לאוין מיוחדים לכהנים ולא יהיו להשלים הדין אבל מצות בעצמן היה כהן בכל מעשה מהן חייב ב׳ מלקיות מצד שהוא ישראל ומצד שהוא כהן ואין הענין כן אבל מלקות אחת כשאר ישראל כמו שהתבאר במקומו והבן זה ·

De même, nº 171, il dit :

הזהירנו מלעשות קרחה בראש ונכפלה אזהרה זו בכהנים להשלים הדין הזה וכו׳ · וכל מי שגלח שער ראשו בקרחה על מת לבד כגרים לוקה בין היה כהן או ישראל לוקה על כל קרחה וקרחה מלקות אחת וכן כפל בכהנים ופאת זקנם לא יגלחו אמנם בא להשלים דין מצוה זו ·

D'ailleurs, ni dans le Talmud, ni dans les casuistes, ni dans les autres ouvrages de Maïmonide, nous ne trouvons que pour ces transgressions le כהן s'expose à une flagellation de plus que le ישראל, comme il paraît résulter du passage qui nous occupe. Pour mettre Maïmonide d'accord avec lui-même, nous croyons que ce passage peut s'expliquer de la manière suivante :

Après avoir parlé des actes de folie et des puérilités que Dieu aurait fait commettre au prophète, il dit : Ajoutons encore que Dieu, en lui ordonnant de se raser les coins de la tête et de la barbe, lui aurait fait commettre une désobéissance grave. D'abord, parce qu'il était *Cohen* (prêtre); or, Maïmonide, dans le *Yad 'hazakâ*, traité *de l'idolâtrie*, ch. XII, et dans le *Moré*, IIIe partie, chap. XXXVII, dit que le motif de la défense de se raser les coins de la tête et de la barbe, c'est de ne pas imiter les prêtres idolâtres; dès lors, commander une telle transgression à un prêtre a plus de gravité que de la commander à un laïque. Puis, comme il y a transgression pour chaque coin de la tête et pour chaque coin de la barbe, Dieu, en ordonnant au prophète de se raser la tête et la barbe,

lui aurait fait commettre simultanément une double transgression pour chaque coin de la tête et de la barbe. »

Cette note ne fait que me confirmer dans la pensée que Maïmonide raisonne ici simplement sur le texte du Pentateuque, sans se préoccuper des décisions rabbiniques qu'il admet lui-même dans ses ouvrages talmudiques. On trouvera un cas analogue, au ch. XLVIII de la III[e] partie, dans ce que l'auteur dit au sujet de l'enlèvement des *nids d'oiseaux*. Seulement ce qui frappe ici le lecteur, c'est que le texte arabe lui-même a les mots וחייב שני לאוין וכו׳ en hébreu, ce qui paraît indiquer une citation talmudique.

Page 360, ligne 11 : « Sépare et distingue. » Ibn-Tibbon n'a pas rendu le mot ומַיְּזהא ; Al-'Harîzi traduit : והבדל הדברים בשכלך והכירם.

NOUVELLES ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

POUR LE TOME I.

Page 3, note 1. Dans la II[e] partie du *Guide* (texte ar., fol. 11 *b*, l. 5 et 16), l'auteur désigne également cette introduction par le mot صَدْر.

Page 46, note 1. Cf. II[e] partie, chap. XIX (p. 155).

Page 86, note 2. Les mots פי דלך אלמכאן ont été rendus dans la version d'Ibn-Tibbon par במקום ההוא ; dans les mss. de cette version et dans l'édition *princeps*, on lit : התמדת העומד במקום אחר במקום ההוא.

Page 106, dernière ligne : « Et le mouvement circulaire de la sphère céleste. » Ibn-Tibbon et Al-'Harîzi traduisent : והיות הגלגל עגול, *et que la sphère céleste soit circulaire.* C'est évidemment un contre-sens ; car l'auteur n'a pu vouloir dire qu'il y a des gens, fussent-ils les plus ignorants, qui contestent la *forme* circulaire de la sphère céleste. Le participe arabe مستدير signifie ici *se mouvant en cercle ;* si l'auteur avait voulu exprimer le sens de עגול, *rond, circulaire,* il aurait dit دائر.

Page 117, lignes 5 et 6 : « Soit par la démonstration lorsque celle-ci est possible, soit par des argumentations solides quand ce moyen est praticable. » Par برهان (מופת), on entend la *démonstration rigoureuse*, tandis que حُجّة (טענה) désigne l'*argumentation dialectique*. Cf. p. 39, note 1.

Page 128, note 4. La leçon אכ̇פא est peut-être la meilleure ; selon la pensée de l'auteur, les mots נבון לחש doivent peut-être se traduire par *qui sait parler à mots couverts.*

Page 139, ligne 9. Au lieu de פנים בפנים, lisez פנים אל פנים.

Page 158, ligne 22 : « Ni ne se trouve dans un corps. » Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent ולא כח בגשם; le mot כח est de trop et ne se trouve pas dans les mss. de cette version. Celle d'Al-'Harîzi porte ולא בגוף.

Page 179, note 2, ligne 6 : « Leur intelligence et la suprême *intelligence séparée.* » Plus exactement : leur intellect et l'intelligence séparée. Voy. IIe partie, chap. X (p. 88, et *ibid.*, note 1).

Page 186, fin de la note. Il ne serait pas impossible que les termes de *monades* et de *substantia simplex* eussent été empruntés par Leibnitz aux *Motécallemîn* arabes, qu'il connaissait par la lecture du *Guide* de Maïmonide. Le savant éditeur des œuvres de Leibnitz, M. le comte Foucher de Careil, a découvert dans la Bibliothèque de Hanovre, entre autres pièces inédites, un cahier renfermant des extraits du *Guide* faits par Leibnitz, d'après la version latine de Buxtorf, et accompagnés d'un petit nombre d'observations. Je dois à l'extrême obligeance de M. Foucher de Careil une copie de ce cahier, qui porte en tête les lignes suivantes, très-remarquables par le jugement que l'illustre philosophe y porte sur Maïmonide :

« Egregium video esse librum rabbi Mosis Maimonidis qui inscribitur « *Doctor perplexorum*, et magis philosophicum quam putaram, dignum « adeo lectione attenta. Fuit in philosophia, mathematicis, medica arte, « denique sacræ Scripturæ intelligentia insignis. Legi versionem a « Buxtorfio editam, Basileæ, 1629; in-4°. »

A la fin des extraits de la Ire partie du *Guide*, Leibnitz ajoute cette note : « Præclare distinguit Maimonides inter intellectionem et imagi- « nationem, docetque non hanc, sed illam, de possibilitate judicare. »

Page 195, ligne 1 : « Par une de ses capacités spéculatives ou morales. » Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent בטבע מטבעין העיוניים או המדות; les mss. de cette version ont plus exactement : בקנין מקניניו; mais on y lit également le mot המדות, qu'il faut probablement changer en המדותיים.

Page 220, ligne 21 : « Les orages destructeurs »; mieux *les feux du ciel destructeurs*, ou *les foudres destructrices*. Voy. le t. II, p. 331, note 3.

Page 221, lignes 10-13 : « C'est ainsi que toutes les actions (attribuées à Dieu) sont des actions semblables à celles qui chez les hommes émanent de passions et de dispositions de l'âme; mais, de la part de Dieu, elles n'émanent nullement etc. » Il faut peut-être (comme me l'a fait observer M. Wogue) un peu modifier cette phrase et traduire ainsi : « C'est ainsi que toutes les actions (attribuées à Dieu), — quand ce sont des actions semblables à celles qui chez les hommes émanent de passions

et de dispositions de l'âme, — n'émanent nullement, chez Dieu, de quelque chose d'accessoire à son essence. » Cependant cette dernière traduction n'est admissible qu'à la condition qu'on lise dans le texte ar. (fol. 65 *b*, ligne 19) הי, au lieu de והי; en effet, les deux versions hébraïques ont הם sans le ו copulatif.

Page 269, note 2. C'est pour avoir reconnu dans le nom tétragramme le sens d'*être* que les rabbins du moyen âge l'ont appelé שם ההויה, *le nom de l'être* ou *de l'existence*. Cependant cette opinion est rejetée par une des autorités les plus imposantes de nos jours; voy. S.-D. Luzzatto, *Il profeta Isaia volgarizzato e commentato*, ad uso degl' Israeliti, p. 28, note.

Page 273, lignes 16 et 18 : « Une fois par semaine. » Au lieu de *par semaine*, il faut traduire : *par heptade* ou *par sept ans*; car le mot שבוע signifie ici, comme dans plusieurs autres passages du Talmud, *une semaine d'années*, ou *un espace de sept ans*. Maïmonide, dans son *Mischné Tôrâ* (traité de la Prière, chap. XIV, § 10), remplace le mot שבוע de notre passage par שבע שנים.

Page 306, note, ligne 20 : « Les uns invoquant l'autorité d'Alexandre d'Aphrodise, etc. » Toute la théorie des Arabes a été empruntée en substance à Alexandre, qui a introduit, à ce qu'il paraît, le terme d'intellect hylique (νοῦς ὑλικός), et qui désigne cet intellect comme une certaine *disposition* ou *aptitude* à recevoir les formes : ἐπιτηδειότης τις ἄρα μόνον ἐστὶν ὁ ὑλικὸς νοῦς, πρὸς τὴν τῶν εἰδῶν ὑποδοχήν. Voy. *Alexandri Aphrodisiensis libri duo de anima et de fato unus* (à la suite des Œuvres de Thémistius), Venise 1534, in-fol., lib. I, fol. 138 *b*; cf. lib. II, fol. 143 *b*.

Page 363, ligne 15 : « Une certaine faculté. » Ici et dans ce qui suit, nous préférons substituer au mot *faculté* le mot *force*. V. le t. II, p. 89, et *ibid.*, note 1.

Page 369, ligne 5 : « Les violents orages »; mieux : *les feux du ciel* ou *les foudres*. Voy. le t. II, p. 331, note 3.

NOTE

SUR LE TITRE DE CET OUVRAGE (1).

La traduction du titre arabe (دلالة الحائرين) présente quelques difficultés; il signifie : *Indication*, ou *Guide pour ceux qui sont dans la perplexité*, *dans le trouble* ou *dans l'indécision*, et l'auteur nous explique lui-même dans l'introduction pourquoi il a choisi ce titre (voy. page 8). On voit qu'il serait difficile d'en donner une traduction qui remplît à la fois la condition de parfaite exactitude et celle de la clarté et de la concision qu'exige un titre. La traduction qui se rapprocherait le plus du sens littéral serait celle de *Guide des perplexes*, ou *Guide des indécis;* mais elle aurait l'inconvénient de paraître prétentieuse et de ne pas présenter au premier coup d'œil une idée bien nette. La traduction hébraïque est intitulée *Moré Neboukhîm* (מורה נבוכים), et ce titre, parfaitement conforme au titre arabe, présente les mêmes difficultés. Le mot biblique נבוכים (Exode XIV, 3) a été traduit, tantôt par *embarrassés* ou *resserrés*, tantôt par *égarés* (Sept. πλανῶνται, vulg. *coarctati*). Grâce à ce double sens, le titre de notre ouvrage a été traduit de différentes manières. Buxtorf l'a rendu par *Doctor perplexorum*, ce qui, pour le premier mot, n'est pas exact; מורה signifie ici *Ductor* ou *Indicator*. L'ancienne version latine, publiée à Paris en 1520, a pour titre : *Dux seu Director dubitantium aut perplexorum*. Raymond Martin, dans le *Pugio fidei*, cite l'ouvrage de Maïmonide sous le titre de *Director neutrorum;* Paul de Burgos, dans le *Scrutinium scripturarum,* donne le titre de *Directio perplexorum* (qui est le plus exact), et Alphonse de Spina, dans le *Fortalitium fidei*, appelle notre ouvrage *Demonstrator errantium* (Cf. Wolf, *Biblioth. hebræa*, t. III, pag. 779). Enfin, Ladvocat, dans son *Dictionnaire historique*, à l'article *Maïmonide*, traduit : *le Docteur de ceux qui chancellent*.

Ces traductions variées, auxquelles nous pourrions en ajouter d'autres encore, prouvent la difficulté qu'il y a à reproduire le titre original d'une manière à la fois concise et entièrement exacte. Le titre que j'ai adopté est depuis long-temps consacré et généralement usité chez les juifs d'Europe, notamment en Allemagne, et je n'aurais guère pu m'en écarter sans m'exposer à être taxé de pédantisme. La traduction allemande de la 3e partie, par M. Scheyer, porte le titre de *Zurechtweisung der Verirrten;* et en France aussi, le titre de *Guide des égarés* a été adopté

(1) Cette note formant, dans le t. I, un carton qui n'a pas été intercalé dans tous les exemplaires, on a cru devoir la reproduire ici.

déjà dans plusieurs écrits, et notamment dans l'excellent article que M. Franck a consacré à Maïmonide (voy. *Dictionnaire des sciences philosophiques*, t. IV, p. 31). Ce titre a d'ailleurs l'avantage de la concision et celui de présenter au lecteur une idée précise et des mots qui s'associent ensemble d'une manière naturelle. Il s'agit seulement d'avertir que, par *égarés*, il faut ici entendre ceux qui ne savent trouver la vraie voie dans l'interprétation de l'Écriture Sainte, hésitant entre le sens littéral, qui blesse quelquefois la raison, et le sens allégorique, que la foi religieuse paraît réprouver. Ceux-là, l'auteur a pour but de leur indiquer la voie et de les tirer de leur perplexité.

Au reste, le mot *égarés* ne s'écarte pas trop de celui qui est employé dans l'original; car le verbe حار signifie aussi quelquefois *errer, s'égarer,* et l'on appelle, par exemple, les *planètes,* الكواكب المتحيّرة, c'est-à-dire, astres errants (comme πλανῆτες, de πλανῶμαι). Aussi d'Herbelot (*Biblioth. orient.*, pag. 538) n'a-t-il pas hésité à traduire le titre *arabe* de l'ouvrage de Maïmonide par *la Guide des dévoyés,* ce qui est conforme à notre titre de *Guide des égarés.*

FAUTES A CORRIGER.

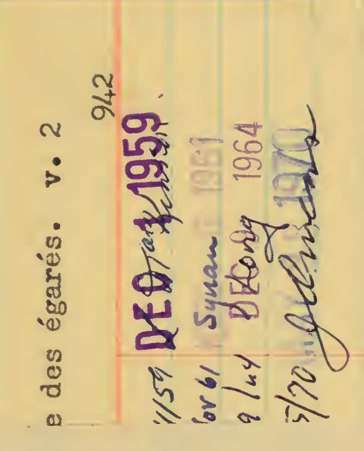
DANS LA TRADUCTION.

Page 25,	ligne dern.:	mette,	*lisez*	met
— 71	— 12	qui est véritablement	—	qui est (véritablement)
— 80	— 12	la sphère	—	celui de la sphère
— 91	— 4	*vents*	—	*vents du ciel*
— 93	— 1	qu'il a	—	qu'il ait
— 105	— dern.	Gallien	—	Galien
— 144	— 3	du monde	—	du ciel
— 177	— 11	nécessairement	—	successivement
— 197	— 17	est périssable	—	est né et périssable
— 233	— 8	ces (deux docteurs)	—	ces deux (docteurs)
— 238	— 3	(*v*. 5)	—	(*v*. 2)
— 258	— 27	deux choses	—	les deux choses
— 267	— 13	*s'approcha*	—	*s'approchera*
— 267	— 14	*s'approchèrent*	—	*s'approcheront*
— 285	— 4	leurs causes	—	ses causes
— 285	— 13		*effacez*	pour nous
— 305	— 6	faciles	*lisez*	en réalité faciles
— 313	— 3	après *indignité*,	ajoutez	*en Israel et consommé l'adultère*
— 316	— 4	*lui cria*	lisez	*cria à Abraham*
— 328	— 5	l'a guidé et l'a dirigé	—	la guidait et la dirigeait

DANS LES NOTES.

Page 8,	note 2,	ligne 4 :	être un seul instant,	*lisez*	un seul instant n'être
— 12	— 2	— dern.	détermine	—	déterminent
— 16	— 3	— 2	un commencement	—	au commencement
— 18	— 3	— 4	en lui-même	—	en soi-même
— 39	— 3	— 2	en lui-même	—	en soi-même.
— 57	— 1	— 2	est oblique	—	soit oblique
— 123	— 4	— 4	de même que	—	de même
— 124	— 4	— 7	contradicens. Et	—	contradicens, et
— 176	— 3	— 1	conservent	—	conserve
— 177	— 2	— 5	לכל אחד	—	לכל אחת
— 217	— 1	— 2	II[e] forme	—	IV[e] forme
— 227	— 4	— 1	המכמה	—	החכמה
— 236	— 2	— 3	אמר	—	אחר
— 250	— 1	— 1	*tête* et	—	*tête*, et
— 288	— 4	— 6	חזק	—	רע
— 331	— 3	— 9	Gœtting	—	Gœttingue

AU TOME I, page 14, ligne 15 : *ce très-profond*, lisez *c'est très-profond;* p. 239, notes, l. 25 : الذق, lis. النفى ; p. 335, n. 2, l. 11 : elles s'y prenaient, lis. elle s'y prenait; p. 446, n. 2, l. 2 : *contés*, lis. *comptés;* p. 456, n. 2, l. 1 : (*existés*), lis. (*exister*); p. 462, l. 3 d'en-bas : mentionnait, lis. mentionné.



Moses ben Maimon